PAMELA J. STEWART Y ANDREW STRATHERN

Brujería, hechicería, rumores y habladurías

akal

PAMELA J. STEWART Y ANDREW STRATHERN

BRUJERÍA, HECHICERÍA, RUMORES Y HABLADURÍAS

Traducción de:
Raquel Vázquez Ramil

akal

Diseño interior y cubierta: RAG

Título original
Witchcraft, Sorcery, Rumors, and Gossip

© Cambridge University Press, 2004

© Ediciones Akal, S. A., 2008
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2314-2
Depósito legal: M-33.311-2008

Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)

PRÓLOGO

En este libro exploramos dos temas superpuestos: el estudio de la brujería y la hechicería, y el análisis del rumor y la habladuría. Aunque hay amplia bibliografía sobre ambos aspectos, no se han relacionado de forma sistemática y resulta esclarecedor hacerlo por diferentes motivos: por un lado, las habladurías y los rumores constituyen parte esencial de los procesos dictados por «conductas torcidas», que incluyen acusaciones de brujería y hechicería. Por otro, en ciertos casos en los que la brujería y la hechicería no se expresan abiertamente, los rumores y las habladurías actúan como una manifestación encubierta de brujería contra las personas; lo cual genera conflictos, violencia y ataques contra chivos expiatorios, como ocurre con las acusaciones de brujería. Los dos temas de nuestro libro se relacionan intrínsecamente y no de forma casual. Ambos pertenecen al estudio más ambicioso de los procesos de creación y resolución de conflictos. En particular, se centran en las fuentes de tensión dentro de las relaciones sociales y en la utilización de aspectos culturales e ideas históricas para transformar dichas relaciones. La brujería, la hechicería, los rumores y las habladurías, elementos de estudio aislados dentro del campo de las descripciones antropológicas, son aspectos esenciales del análisis social e histórico en profundidad.

El tipo de modelo de acción social que utilizamos en nuestro análisis de los temas es el *procesual*. Consideramos las ideas de brujería no sólo como un conjunto de símbolos culturales que expresan una forma de ver el mundo, sino como algo profundamente arraigado en secuencias de acción. Dichas ideas dotan de significado a la acción al tiempo que obtienen su significado de ella. Las sospechas de brujería dan lugar a acusaciones concretas que responden a las crecientes tensiones sociales e interpersonales y en ellas influyen circunstancias

históricas más amplias. Lo mismo ocurre con el rumor y la habladuría. Florecen en determinadas circunstancias y a la vez alimentan esas mismas circunstancias. Se pueden efectuar representaciones lineales de estos procesos en un determinado periodo de tiempo. Pero los procesos no dejan por ello de ser circulares y recurrentes. El miedo a las brujas o a los hechiceros alcanza un punto álgido, luego se desvanece y acaba resurgiendo. Sucede algo parecido con los rumores. En todos los casos, juegan un papel fundamental los modelos de comunicación entre las personas en el tiempo y en el espacio. Las sospechas, los temores, los rencores y los agravios entran en el debate colectivo a causa de los conflictos habituales, al tiempo que conforman y transforman dichos conflictos.

Observamos este argumento general a través de una serie de contextos etnográficos, citando los trabajos que abordan los dos temas y partiendo de ella para reforzar nuestro enfoque. Los ejemplos etnográficos proceden de todo el mundo –desde Europa al Pacífico, y desde África a la India– y abarcan diferentes periodos temporales. No abordamos ninguna historia en detalle. Nuestro propósito consiste en mostrar modelos comunes o superpuestos y procesos válidos en numerosos contextos. Con este método de presentación, se verá que los levantamientos campesinos del siglo XIX en la India colonial comparten ciertos elementos procesuales básicos con las cazas de brujas en África y los debates comunitarios sobre brujería y hechicería de Nueva Guinea. En todos estos contextos, resulta fundamental la comunicación a través de signos, actos y palabras (véase figura 1).

Al presentar materiales de este tipo, existe el riesgo de cargar las tintas exóticas en la descripción de las vidas de las personas. En África, como en Inglaterra o en Papúa Nueva Guinea, la gente dedica casi todo el tiempo a trabajar, sin aludir a ideas de brujería o hechicería. Pero en términos de conflicto o tensión, esas ideas o sus sustitutas contemporáneas surgen cuando las personas sospechan unas de otras y se enfrentan a acontecimientos adversos difíciles de explicar y de soportar.

Por ese motivo, asociamos la brujería y la hechicería con los rumores y las habladurías. En todas las sociedades, los rumores y las habladurías forman redes de comunicación en las que se manifiestan temores e incertidumbres y en las que se expresan de forma encubierta o se eliminan abiertamente los desafíos contra las estructuras de poder existentes. Los rumores y las habladurías constituyen el sustrato que da origen a las acusaciones de hechicería o brujería cuando dichas ideas están presentes en la cultura o forman parte de las vidas de las personas. Los antropólogos y los historiadores sociales han considerado a menudo las ideas de brujería y hechicería indicadoras de tensión social (especialmente Marwick, 1965). Por nuestra parte, entendemos que los rumores y las habladurías aparecen en los primeros

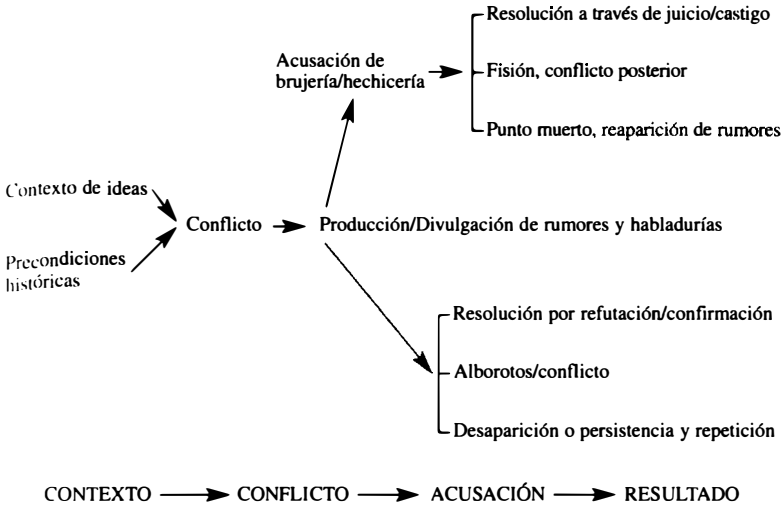

FIGURA 1. Secuencias paralelas en procesos sobre brujería y rumores.

momentos del desarrollo de las circunstancias conflictivas y en etapas posteriores se convierten en acusaciones. Donde ejercen el poder autoridades centralizadas, dichas acusaciones conducen muchas veces a juicios por brujería o a cazas de brujas. En estos juicios, el objetivo fundamental es identificar a los «malhechores» y no tanto castigarlos como eliminarlos de la sociedad, en un intento por erradicar el «mal» o la «contaminación» y por reinstaurar la «pureza» (Douglas, 1966). Las acusaciones contemporáneas de abusos, sobre todo contra niños, funcionan de forma muy similar a los juicios por brujería en Europa y América del Norte en el siglo XVII.

El tema que unifica todos los capítulos del libro es, por tanto, el del surgimiento del conflicto, su encaje en la vida social y el papel especial que juegan la confusión y la incertidumbre en este proceso. Históricamente, en contextos a escala reducida o al nivel de la comunidad, las habladurías hostiles sobre los vecinos que se derivan de incidentes concretos o de conflictos, desgracias, celos o rencor hacia la suerte de los demás provocaban acusaciones de brujería o hechicería. En estas habladurías de ámbito local influían mucho los rumores que circulaban libremente de unas comunidades a otras y que reflejaban cambios históricos mayores. Los juicios por brujería representan la confluencia de esos acontecimientos locales e interlocales que culminan en actos de expurgo o de búsqueda de chivos expiatorios, generalmente dirigidos contra los débiles o los marginados de la sociedad. Muchas veces, los poderes malignos que se atribuyen a individuos so-

cialmente débiles se pueden interpretar como consecuencia del temor a que los débiles se venguen de los fuertes. En esas circunstancias, la culpa se mezcla con la ofensa. La bruja o el hechicero se consideran origen del mal o de la perversión, pero son los acusadores los que desempeñan el papel agresivo. En un contexto más complejo, existe una interacción de actos agresivos por parte de personas que los polarizan y los convierten en actos de castigo o expulsión. La movilización de la opinión pública es un importante catalizador y, en dicho proceso, el rumor y las habladurías resultan fundamentales. Los poderosos los manejan contra los desposeídos y viceversa. A veces surgen en los conflictos por el poder entre iguales. La filtración de informes sobre los gobiernos o sobre políticos individuales es una forma de rumor o habladuría en letra impresa que suele conducir a la «demonización» de los atacados y a su dimisión o expulsión del cargo, a menos que el rumor se pueda refutar de forma contundente.

Por tanto, los rumores y las habladurías constituyen el vínculo común entre los procesos conflictivos de diferentes lugares y distintos periodos históricos. Los materiales de este libro abarcan un amplio espectro geográfico e histórico. Utilizamos una selección de ellos, resumiendo los puntos principales y relevantes para el contenido de la obra. Nuestro objetivo al utilizar los ejemplos seleccionados es ilustrar el papel dominante y firme de los rumores y las habladurías en la producción y en los resultados de acusaciones que atañen fundamentalmente al terreno de la moralidad y que prevalecen en los juicios de brujería.

Hemos resaltado el contexto político de nuestros materiales. Dicho contexto permite que se puedan efectuar comparaciones y generalizaciones. Desde una perspectiva más amplia, tanto la brujería como la hechicería se consideran manifestaciones especiales de poder, inasequibles a las personas corrientes, que se atribuyen a quienes tienen más o menos fortuna que los demás. La riqueza y la pobreza se interpretan como signos que son consecuencia de los actos de los espíritus. Quienes detentan el poder político temen a veces a los dominados y sospechan de ellos o los acusan de recurrir a contrapoderes subversivos. Los temores de contaminación mutua surgen entre una potencia colonial, como la británica en la India, y los indios sobre los que gobernaba. En contextos del África contemporánea, como manifiestan Peter Geschiere y otros (Geschiere, 1997), los políticos indígenas poscoloniales temen la brujería retributiva de parientes o electores celosos a los que no han ayudado, mientras que los electores atribuyen el poder y el éxito de los políticos al empleo de la magia y al apoyo de los espíritus. En Papúa Nueva Guinea, las acusaciones de brujería reflejan modelos cambiantes de tensión entre mujeres y hombres o entre terratenientes y arrendatarios. Observadores (como Macfarlane,

1970b) han demostrado que en el siglo XVII, en Essex, Inglaterra, las tensiones derivadas de las obligaciones entre vecinos producían modelos de habladurías locales que derivaban en juicios por brujería. La retórica asociada al cristianismo y a su representación del mundo dividido entre el bien y el mal penetró en el discurso europeo del siglo XVII al igual que en África y en Papúa Nueva Guinea en nuestros días.

En los sucesivos capítulos de este libro, profundizamos en estos temas. Nuestros objetivos esenciales son aplicar un enfoque procesual e histórico, subrayar la importancia del rumor y las habladurías y señalar las dimensiones de poder que contienen los casos analizados.

Una salvedad: no pretendemos crear una nueva teoría global de la brujería o de las habladurías y los rumores. Nuestras aspiraciones son más modestas: *relacionar* los debates sobre la brujería y la hechicería con los debates sobre el rumor y las habladurías, y demostrar el simbolismo y la práctica de la violencia que subyacen en ambos aspectos.

I

BRUJERÍA Y HECHICERÍA: FORMAS DE ANÁLISIS

En este capítulo, ofrecemos una breve perspectiva de las principales vías utilizadas por los antropólogos para analizar los fenómenos de la brujería y la hechicería. Damos a continuación una idea preliminar de los diferentes debates sobre materiales surgidos de estas orientaciones en términos etnográficos. Estudiaremos algunos de dichos materiales en detalle. En particular, yuxtaponemos historias de casos de África y de Europa, a las que dedicamos capítulos independientes. Nuestro objetivo fundamental al analizar estos materiales aquí y a lo largo del libro es situar en primer plano las virtudes de un enfoque analítico procesual que vincula los microprocesos con temas históricos más amplios. Nuestra contribución particular al análisis consiste en subrayar el papel fundamental de las habladurías y los rumores en la génesis de los conflictos.

Definiciones y perspectivas

Los antropólogos y los historiadores sociales han abordado los temas de la brujería y la hechicería de diferentes formas. Antes de analizarlas, debemos prestar atención al aspecto de las definiciones. ¿Refundimos la brujería y la hechicería como manifestaciones de «poder místico» o tratamos de hacer una clara distinción entre ellas? En principio, como indicamos más adelante, se puede establecer una distinción entre la brujería como expresión de un poder maligno en el cuerpo de una persona y la hechicería como la utilización de una habilidad o un conocimiento mágico para beneficiar o perjudicar a otros. Lo que lleva la etiqueta de brujería se suele interpretar como fuerza destructiva. La bruja devora la capacidad vital de la víctima. Pero en realidad, la gente tiende a unificar ideas y prácticas, y a borrar las distinciones.

Suele darse el caso de que lo que para un autor es «hechicería», para otro es «brujería», dependiendo de las características que se resalten. En el África francófona, *la sorcellerie* equivale a lo que nosotros llamamos «brujería». La antigua legislación europea contra la brujería fundía las actividades de los expertos en rituales de encantamiento, curanderos, practicantes del mal de ojo *(maleficium)* o protectores contra él, prohibiéndoles todo tipo de actividades y que se les consultase. Sus actividades se consideraban ajenas al control de la Iglesia o el Estado y, por tanto, potencialmente subversivas y perversas.

En tales circunstancias, no vale la pena hacer distinciones rígidas en las definiciones. Es más importante reconocer los límites complejos y cambiantes de las conceptualizaciones indígenas y observar cómo cambian con el tiempo (véase Mair, 1969, p. 21: sobre la «némesis de la exageración» de las categorías de análisis).

En la antropología social británica, los debates sobre la brujería partieron de la obra de Evans-Pritchard sobre los azande (Evans-Pritchard, 1976 [1937]). Evans-Pritchard utilizó las distinciones de los propios azande entre lo que él tradujo como brujería y hechicería en su descripción de las creencias de los azande. Analíticamente, su objetivo primordial era demostrar que las ideas de los azande sobre brujería (tema central) servían para explicar desgracias que resultaban difícilmente explicables de otra forma. Según Evans-Pritchard, estas ideas contribuían a arraigar las sospechas entre la gente. Cuando se detectaba que una persona ejercía la brujería contra alguien, los acosadores le pedían que controlase su habilidad soplando sobre un ala de pollo, de esa forma desaparecían casi todas las sospechas. La teoría de Evans-Pritchard subrayaba los elementos del intelecto y de la imaginación moral. Para los azande, la brujería era una forma razonable de explicar las cosas, no algo irracional. La brujería también contribuyó a formar el mundo moral de las personas. En la obra de Evans-Pritchard, hay implícito un argumento funcionalista modificado: las acusaciones de brujería eran un modo de expresar y descargar tensiones dentro de una estructura social particular.

Mary Douglas (1970), sin embargo, señala que el libro de Evans-Pritchard hace especial hincapié en la «sociología del conocimiento», es decir, en la aceptación de ambigüedades y discrepancias de significado porque se refieren a circunstancias prácticas concretas que afectan a las vidas de los individuos. En la práctica, conviene tener en cuenta que la formulación de ideas y acusaciones afecta a la responsabilidad de las personas por sus acciones. En algunos casos, la brujería se castiga con gran severidad e incluso con la muerte. En otros, como entre los azande, se prima la eliminación voluntaria de los efectos de la brujería a través de un ritual de purgación. La recopilación de estudios sobre brujería y hechicería en África oriental editada por Middleton y Winter

(1963) muestra la influencia continua de las ideas funcionalistas en la etnografía africana del momento. Una recopilación más reciente de Watson y Ellen sobre el Sureste Asiático indica que los estudios en esa parte del mundo han abordado una serie de problemáticas diferentes que entran en el campo de la antropología médica (Watson y Ellen, 1993; Ellen, 1993, p. 20). El legado de Evans-Pritchard se refleja de múltiples formas.

El enfoque de Evans-Pritchard combina tendencias «funcionalistas» e «intelectualistas» en el análisis antropológico; las primeras se centran en el proceso social y en el mantenimiento del orden social, y las segundas, en los procesos cognitivos y en la conservación del equilibrio mental dentro de una determinada estructura social. Ambas pueden combinarse claramente, aunque no de forma obligatoria. Por regla general, en la antropología social inglesa prevalecieron las perspectivas funcionalistas hasta que pasaron de moda tras desaparecer la noción de sociedades cerradas capaces de reproducirse a lo largo del tiempo. Los estudios africanos asumieron el cambio histórico y consideraron las acusaciones de brujería y hechicería como reflejo de las convulsiones de la vida comunitaria, producidas por la migración de la mano de obra, los movimientos de personas y las epidemias. En un micronivel, las acusaciones tenían que ver con tensiones entre la gente en medio de relaciones competitivas, como las que se producen entre los candidatos a un cargo o entre compañeros de trabajo que aspiran a un ascenso (Anderson, 2002; Marwick, 1965).

Victor Turner añadió al paradigma funcionalista su idea de drama social en el que los conflictos manifestaban las debilidades de la organización familiar y provocaban la escisión de los grupos sociales (Turner, 1996 [1957]). Según Turner, las acusaciones de brujería eran indicadores superficiales de conflictos subyacentes por la tierra y el poder. Sus modelos procesuales sobre los dramas sociales siguen siendo válidos, siempre que tengamos en cuenta que la resolución de los conflictos es incierta.

Resulta significativa la división entre el enfoque cognitivo (intelectualista) y el social (funcional, procesual) de la brujería. Pero a nuestro modo de ver, ambas perspectivas deben fundirse. Los procesos sociales se alimentan de la imaginación moral de la gente y de la búsqueda de explicaciones y de orden. La imaginación moral refleja estructuras de poder locales, encarnadas por ejemplo en la clase social y en la etnicidad. Michael Taussig, en su obra sobre las minas de estaño de Bolivia, explicó que las ideas sobre El Tío (aparte de un vínculo de parentesco, también se llama así al demonio) contenían una compleja mezcla de conceptos indígenas sobre el entorno e introducían las relaciones de producción capitalistas (Taussig, 1980). El Tío funcionaba como explicación de la riqueza y la pobreza de las personas, y de los accidentes que sufrían. Asimismo, las ideas sobre El Tío reflejaban tanto la aceptación

como la oposición a la estructura de clases capitalista. Ocurre lo mismo con las creencias sobre la brujería en todo el mundo. Se precisa un punto de vista sintético para entenderlas. Entendemos que, en la formación de la imaginación moral y en el desarrollo de los procesos sociales, juegan un papel fundamental los rumores y las habladurías, papel que no han valorado adecuadamente los investigadores de la brujería y la hechicería.

Los rumores y las habladurías alimentan y nutren modelos de incertidumbre en la comunicación humana que se entremezclan con la probabilidad de malentendidos y conflictos. La habladuría intenta reconciliar o negociar situaciones sociales en esas circunstancias, como afirma Nigel Rapport (1996, p. 267). Rapport cita al respecto el libro de John Haviland (1997) sobre las habladurías en Zinacantán, en el sureste de México. Haviland observó que la habladuría se colaba con fuerza en las conversaciones de la gente, tanto para dañar reputaciones como para ensalzarlas. «Las conversaciones están sembradas de carreras fracasadas, ambiciones frustradas, asuntos lamentables y ridículos» (Haviland, 1977, p. 111). Naturalmente, los zinacantecanos no eran los únicos. Las discusiones entre profesores en conferencias o en los pasillos de los departamentos son casos relevantes, sobre todo en momentos de tensión y de conflictos, como los que acompañan a las luchas por nuevos nombramientos para puestos universitarios, en las que la política interna juega un papel más determinante que los méritos intrínsecos del candidato a la hora de decidir quién obtiene el trabajo. El concepto de «drama social» de Victor Turner se aplica a las luchas intestinas y a las habladurías que se producen en estas ocasiones lo mismo que los procesos de escisión de las aldeas africanas.

Las primeras teorías sobre el cambio social en lugares considerados del Tercer Mundo daban por supuesto que, en el proceso de «modernización», desaparecerían las ideas de brujería, como supuestamente había ocurrido antes en Europa. Se trataba de una consideración superficial desde dos puntos de vista. En primer lugar, los individuos trasladaban sus ideas a las nuevas circunstancias, no abandonaban los conceptos del pasado sin más. Las ideas de brujería en el África contemporánea se han convertido en una forma destacada de conceptualizar, afrontar y criticar la misma «modernidad» que tendría que haberlas erradicado. En segundo lugar, a un nivel más profundo, ideas pertenecientes al género de la brujería o la hechicería resurgen con insistencia en las modernas «cazas de brujas» y en las explicaciones en forma de rumor sobre acontecimientos indignos en Europa y en todo el mundo. Los estudios antropológicos contemporáneos aceptan estas premisas.

Gran parte de la literatura clásica sobre brujería y hechicería, sobre todo la analizada en términos procesuales, procede del África colonial y poscolonial, y de Nueva Guinea. Una tradición más amplia que aborda la experiencia histórica de los juicios por brujería en Europa ha sido

reexaminada por historiadores y antropólogos contemporáneos. Las ideas básicas de todos estos contextos son similares. La brujería se considera un poder que mana del cuerpo o del espíritu de las personas y las capacita para salir del propio cuerpo o para transformarse en otras criaturas y matar, hacer daño o provocar enfermedades entre quienes desean debilitar. De modo característico, la bruja se ve como una especie de caníbal que devora la fuerza vital de la víctima para engrandecerse. Los hechiceros también destruyen la fuerza vital de la víctima, no consumiéndola directamente, sino provocando enfermedades a través de la magia. Estas ideas se funden de diversas formas.

Por ejemplo, en la zona de Pangia, en Papúa Nueva Guinea, había dos tipos de hechicería en la década de 1960. En uno, llamado *tomo,* se creía que el hechicero ponía sustancias letales en la comida de la gente, provocando que enfermasen y muriesen a menos que un curandero administrase un remedio purgativo y un conjuro. En el otro tipo, llamado *nakenea,* alguien que odiaba a la víctima le sustraía parte de su vitalidad contenida en una pieza de ropa o algo personal (como un pelo) o en restos de comida (un alimento que no se había consumido totalmente) y la llevaba a un hechicero que vivía a cierta distancia. El hechicero elegido colocaba el elemento sustraído sobre un estanque de agua y pronunciaba una serie de conjuros hasta que el agua subía de nivel. Si el agua cubría el objeto, la muerte apuntaba a la víctima. Otro experto en magia pangiana, el *kawei* o *kewanea,* expulsaba de su cuerpo aves del paraíso rojas que encontraban y retiraban los objetos robados y utilizados para hacer daño a las personas. Al recuperar dichos objetos, la víctima recuperaba también su vitalidad si se hacía inmediatamente después de que el hechicero hubiese pronunciado sus conjuros. El *kawei* empleaba también a sus familiares (las aves del paraíso) para provocar enfermedades. Los expertos en magia exigían pagos por sus servicios, generalmente en artículos costosos, como valiosas conchas. El conocimiento de estos expertos y las acciones putativas de las personas al recurrir a sus servicios o practicar indirectamente la hechicería daban lugar a comentarios y a sospechas encubiertas dentro de la comunidad, equivalentes a los rumores y habladurías, puesto que a los supuestos magos hostiles jamás se les acusaba públicamente ni se les sometía a juicio. La gente procuraba no dejar restos de comida ni de ropa tras visitar un lugar en el que podía haber enemigos personales o colectivos. Por ejemplo, machacaban los fragmentos masticados de caña de azúcar en charcos de agua de lluvia para «neutralizar» la vitalidad contenida en dichos restos. Los que recogían los restos, lo hacían con unas pinzas improvisadas hechas con ramitas para no mezclar su propia vitalidad con la de la víctima, evitando así un riesgo. La gente se observaba constantemente en busca de signos de esta forma de «bio-terrorismo» y difundía rumores cuando se producían casos.

En el trasfondo de los sucesos comunitarios de las sociedades en las que proliferan tales ideas, suele haber comentarios de diverso signo sobre las actividades de brujos y hechiceros. Florecen en la oscuridad, alimentados por los rumores y las habladurías, y surgen en el debate público o se convierten en acusaciones en momentos de tensión específica, sobre todo tras la enfermedad o la muerte de un miembro de una familia importante. De forma especial, los rumores siguen el modelo de los supuestos celos, las hostilidades y los rencores que también anidan en la oscuridad o se agazapan en las profundidades de la vida social, listos para manifestarse en momentos de crisis. O entran en juego cuando se producen fallecimientos extraños o epidemias que provocan miedo y pánico.

Este punto ha sido explicado en el amplio estudio de Nutini y Roberts sobre las brujas chupasangres o *tlahuepuchi* de los tlaxcaltecas rurales de México (Nutini y Roberts, 1993; comentados por Risjord, 2000, pp. 13-16). Cuando Nutini visitó el lugar el 9 de diciembre de 1960, le dijeron que habían muerto siete niños de repente y que en sus cuerpos había hematomas que indicaban el trabajo de un *tlahuepuchi*. La atribución de las muertes a la brujería es una forma de enfrentarse a desastres insólitos y amenazantes. La gente excluía otras posibilidades, como accidentes o enfermedades, y estaba mentalizada desde la niñez para aceptar la idea de brujería, concomitante con su catolicismo. Nutini y Roberts sugieren que los niños pudieron asfixiarse de forma accidental cuando dormían por un exceso de ropa de abrigo y que la atribución de muerte por brujería sirvió para aliviar el sentimiento de culpa de las madres en particular y de la comunidad en conjunto.

De este modo, las ideas de brujería y hechicería actúan como explicación de las desgracias en general, como demostró Evans-Pritchard en el caso de los azande (Evans-Pritchard, 1976 [1937]). Lo fundamental es que tales explicaciones no se aplican de forma indiscriminada y mucho menos «irracionalmente». Se inscriben en la lógica local de la explicación y se aplican a casos en los que dicha lógica adquiere una especial importancia. Sin duda, los fallecimientos suscitan emociones y la búsqueda de explicaciones, sobre todo cuando son inesperados y crueles. Los tlaxcaltecas percibieron la muerte simultánea de una serie de niños como una amenaza para su futuro reproductivo.

Hay que resaltar también que esas explicaciones no son meros objetos del pensamiento teórico, sino que adoptan una forma práctica. Las contradicciones no importan, puesto que a la gente le preocupan fundamentalmente los casos reales y no construir un esquema de pensamiento cultural de ámbito general (Lambek, 1993, p. 17, comentando a Evans-Pritchard, 1976, pp. 540-541). Como observa Lambek, las explicaciones de las desgracias «no son manifestaciones concretas de sistemas cerrados de autoafirmación, sino... lecturas provisionales y

discutibles de sucesos, momentos en la vida de una narración» (1993, p. 385). Dicha lectura no siempre provoca otra en el transcurso de la búsqueda de causas y responsabilidades. Teniendo en cuenta el carácter abierto del discurso, resulta evidente la importancia de las habladurías y los rumores, ya que nacen de la incertidumbre y la especulación.

Del mismo modo que la gente invoca la brujería o la hechicería como explicación de muertes y desgracias, los antropólogos han puesto gran empeño en buscar explicación a las propias ideas de brujería y hechicería. En el contexto europeo, una forma de abordar estos fenómenos ha sido considerarlos manifestaciones de creencias y prácticas religiosas precristianas, demonizadas tras su incorporación a la teología cristiana, que las veía como emanaciones de Satán (Ginzburg, 1966). Las cazas, persecuciones y juicios de brujas fueron reflejo de los grandes cambios religiosos, políticos y económicos acontecidos en los inicios de la Europa moderna, cuando las autoridades eclesiásticas perseguían a los herejes y proliferaban las acusaciones de unos vecinos contra otros, cuyos bienes codiciaban y a los que no querían ayudar (Macfarlane, 1970a). En los estudios africanos, los antropólogos sociales que trabajaron primero en el Instituto Rhodes-Livingstone de Rodesia del Norte (Zambia) y posteriormente en la Universidad de Manchester, Inglaterra, desarrollaron un modelo de análisis de casos de brujería que nos interesa de forma especial: el enfoque procesual, en el que se hace especial hincapié en las tensiones y disputas comunitarias que provocan crisis en términos de acusaciones e intentos de resolverlas. Las crisis giran en torno a una enfermedad o una muerte y producen a veces escisiones en la comunidad. Victor Turner fue representante destacado de este enfoque. Desarrolló el término «drama social» para definir sucesos de este tipo (Turner, 1996 [1957]). La obra de Turner sobre el conflicto y el ritual es muy conocida y ha influido mucho en el campo de los estudios rituales en general (Turner, 1977). Turner interpretó las acusaciones de brujería como «catalizadores sociales» que provocaban resultados imprevistos.

Casos africanos

El desarrollo del enfoque procesual por parte de Turner surgió de una fase anterior más influida por las explicaciones funcionalistas sobre los fenómenos. Turner elaboró un conjunto de conceptos analíticos ampliados por Max Gluckman, un antropólogo sudafricano que fue director del Instituto Rhodes-Livingstone de Zambia (en esa época se denominaba Rodesia del Norte). Gluckman observó que las pequeñas comunidades africanas que él y otros habían estudiado tenían relaciones «múltiples»; es decir, existían múltiples vínculos entre las personas. Gluckman observó que, en semejante contexto, los conflictos que surgían

en un tipo concreto de relación (por ejemplo, los miembros del linaje materno) se resolvían apelando a otras relaciones dentro de la comunidad extensa (véase Gluckman, 1959). Observó también que, en estas comunidades, el ritual se utilizaba para demarcar las etapas en las que las personas asumían nuevos papeles, etapas necesarias para marcar la diferencia con los otros papeles que habían desempañado en la sociedad. Gluckman presentó un cuadro en el que, en líneas generales, los conflictos se resolvían y se restauraba la armonía. Sin embargo, las sociedades africanas estudiadas por los antropólogos de esa época estaban sufriendo procesos de cambio desde tiempo atrás. Los jóvenes nutrían la mano de obra emigrante, lo cual privaba a los pueblos de su capacidad de trabajo. Por todas partes había misiones cristianas que propagaban nuevas ideas y prácticas, y desestabilizaban las creencias religiosas indígenas, incluyendo las nociones de brujería y hechicería. Sin duda, estas influencias dificultaron la resolución armoniosa de los conflictos.

Andrew Sanders utiliza materiales del pueblo de los cewa, de Rodesia del Norte, en su libro sobre la brujería (Sanders, 1995). Comenta el caso de un cacique local cristiano, Gombe, de formación evangélica, casado con una mujer cristiana, que se convirtió en cacique del pueblo cuando ciertas acusaciones de brujería obligaron a una serie de miembros rechazados a marcharse. En su calidad de cacique, Gombe decidió tomar una nueva esposa para agasajar a los invitados. El gesto ofendió profundamente a la primera esposa al atentar contra la práctica cristiana de tener una sola esposa (véase también Mair, 1969, que alude al mismo caso en la p. 112). En consecuencia, Gombe y su segunda mujer afirmaron que habían encontrado sustancias relacionadas con la brujería en un «cuerno medicinal» oculto en la cabaña de la primera esposa. La primera esposa fue sometida a juicio y amonestada. Los cewa afirmaban que la «poligamia produce brujería»; se referían a que el hecho de que un hombre tuviese más de una esposa enrarecía las relaciones entre marido y mujer. De aquí se puede deducir que las diferentes esposas se embrujan unas a otras. Pero Marwick precisa que, en las disputas maritales, la pareja puede divorciarse, descartando el recurso a la brujería (Marwick, 1965). Como en este caso, la primera esposa era cristiana, la solución del divorcio estaba menos clara, pues algunas iglesias prohibían el divorcio incluso en las circunstancias más difíciles. La presencia de doctrinas cristianas llevó en este caso al agravamiento de los sentimientos negativos (Sanders, 1995, pp. 102-103). Sanders señala que la primera esposa de Gombe pertenecía al linaje materno de su propio padre, o sea, era prima hermana por vía patrilateral, lo cual «excluía el divorcio» entre los cewa *(ibid.)*. Por tanto, los actos de Gombe suscitaban el conflicto por doble motivo.

Los estudios de Victor Turner sobre los ndembu presentan muchas similitudes con los de Marwick sobre los cewa. En la época en que

Turner estudió a los ndembu, los años cincuenta, vivían en pequeños grupos centrados en segmentos matrilineales y era frecuente la escisión dentro de los pueblos a causa de la competitividad por el puesto de cacique. Sanders, que también se ocupó de los ndembu, observa de forma significativa la influencia del cambio colonial sobre los modelos de competitividad. Afirma que la división se acentuó en el siglo XX, «cuando los hombres establecieron granjas y residencias independientes de la familia para que no les reclamasen la renta que obtenían de las cosechas» (Sanders, 1995, p. 123, donde cita a Mair, 1969, página 103). Los ambiciosos ndembu se unían a mujeres de su linaje materno y configuraban un segmento matrilineal, pero con el tiempo se produjeron conflictos entre los hijos de la hermana de un cacique y sus hermanos, puesto que estos últimos aspiraban a suceder al cacique (por sucesión adélfica), mientras que los sobrinos estaban impacientes y trataban de dominar la situación marchándose con sus propias hermanas y utilizando las acusaciones de brujería como catalizadores de escisión. Los aspirantes al puesto de cacique consultaban a los adivinos y se acusaban unos a otros de brujería. El gobierno colonial prohibió los adivinos, dificultando con ello la resolución de los conflictos.

Un hombre que trabajó como cocinero del propio Turner, Sandombu, era sospechoso de matar a su tío materno, cacique de la aldea, por medio de brujería, lo cual lo enfrentó a otro aspirante al puesto. Según las habladurías de la aldea, Sandombu había proferido amenazas que provocaron la muerte de su tío, pero otras habladurías apuntaban a su rival. Las esposas del cacique fallecido afirmaron que era el rival, Kasonda, el que había embrujado al cacique y que el hecho de que estuviese construyendo una casa de ladrillos demostraba que esperaba obtener el liderazgo. Los celos del rival se agravaron cuando Sandombu fue contratado como cocinero por el antropólogo (lo cual redundaba en su beneficio económico y en el aumento de su prestigio). El rival decidió entonces fundar una aldea propia y declaró que algunos debían seguirlo y otros permanecer con Sandombu. La historia está salpicada de otras acusaciones de brujería, y Turner señaló que una de ellas apuntaba a una viuda de un país distinto, Angola, por línea paterna, sospechosa de brujería porque era ajena a la comunidad (Sanders, 1995, p. 127). De forma significativa, esta misma mujer, Nyamuwang`a, fue acusada de enfadarse cuando una joven, que posteriormente murió, se negó a darle carne. Se trata de un detalle importante por dos motivos. En primer lugar, existe la creencia arraigada de que las brujas actúan por rencor si no les permiten compartir la carne; el tema se repite mucho en Nueva Guinea. En segundo lugar, al aumentar el linaje matrilineal de los ndembu, cada vez fue más difícil satisfacer a sus miembros a la hora de distribuir la carne, y las acusaciones de brujería tenían que ver con ese proceso.

Hay que advertir que, como suele ocurrir en todos los sitios, las acusaciones arreciaban *después de una muerte*. Eran intentos de explicar la muerte a posteriori y de buscar culpables. Los rumores y las habladurías proliferaban sobre todo con motivo de muertes y enfermedades y ponían de manifiesto sospechas y enemistades veladas en las secuencias que Turner denominó dramas sociales. Las habladurías se centraban a menudo en personas de otros lugares. En este caso, como en la idea global de Max Gluckman sobre las habladurías y el escándalo (véase al respecto el capítulo 2), las habladurías giraban en torno a alguien y lo *trataban* como intruso, redibujando así los límites de la comunidad, aunque la razón inmediata tenía que ver casi siempre con la política local en momentos de frágil cohesión. Las habladurías no son tanto rasgos de una comunidad fuerte como indicadores de debilidad que agudizan los conflictos, debilitando cada vez más a la comunidad.

Desde cierto punto de vista, la continua creación de nuevas aldeas ndembu se puede considerar la fase de resolución del drama social. Pero debe tenerse en cuenta que esa parte de África se vio profundamente afectada por los cambios y que sucesos históricos de largo alcance penetraron en las aldeas y contribuyeron a alterar los focos de las habladurías. El tema de las sospechas contra personas que construían casas de materiales permanentes es un elemento recurrente en el estudio de Peter Geschiere sobre la brujería en Camerún y explica en gran parte la correlación de hostilidades con el desarrollo de las estructuras de clase y de las ideologías de consumo asociadas al dinero (Geschiere, 1997). El amplio análisis de Luise White sobre las narraciones «vampíricas» de ciertas partes de África remite también a este tema (White, 2000). Analizaremos estos dos libros a fondo en un capítulo posterior.

Los casos africanos que hemos visto hasta el momento demuestran claramente el gran arraigo de las ideas sobre la brujería y su vinculación con los procesos de cambio colonial. Llama la atención que, en los casos de los cewa y los ndembu, las supuestas brujas eran sometidas a juicio ante un tribunal, lo cual vendría sancionado por el poder colonial (Gran Bretaña). Si se las condenaba, recibían una amonestación, pero no eran ejecutadas, en fuerte contraste con lo que ocurría en los juicios por brujería de la historia moderna de Europa. Nos centramos a continuación en este contexto.

Casos europeos

Andrew Sanders, siguiendo la obra del historiador Keith Thomas (Thomas, 1973), señala que, en el continente europeo, los juicios por brujería se centraron en la idea de brujería como herejía que conlle-

vaba un pacto con el demonio. Afirma que, en Inglaterra, por el contrario, donde la autoridad papal era más limitada, el centro lo constituían los actos dañinos concretos, aunque también se consideraba que el poder de las brujas procedía del diablo. En el continente, muchos casos de ámbito local se asemejaban al modelo inglés. Sin embargo, cuando las acusaciones llegaban a los tribunales, el clero y los magistrados mezclaban sus preocupaciones teológicas con la idea de las «orgías» satánicas (Sanders, 1995, p. 29). A nivel local, entre los campesinos, las ideas y acusaciones de brujería en la Europa histórica son comparables a las de África.

En Europa, la brujería se vinculó a la utilización de la magia, incluyendo pócimas y venenos, y se mezcló en parte con conceptos de hechicería. Estas ideas se remontan a los tiempos de los griegos y los romanos y a creencias primitivas de los pueblos paganos del norte de Europa. Se repetía la idea de que una «bruja» podía hacer bien o mal. Las mismas personas eran curanderas o brujas; y quienes se erigían en cazadores de brujas eran a veces acusados de embrujar a otros, partiendo del principio de que «nada mejor que un ladrón para atrapar a otro ladrón». El empleo de poderes ocultos para hacer daño se denominó con el término latino *maleficium,* pero la Iglesia católica no lo consideró herejía hasta el siglo XIV. En un primer momento, la Iglesia no aceptó que las brujas tuviesen verdaderos poderes ocultos y consideraba que habían sido engañadas por el demonio. Los procesos contra las brujas eran privados, aunque a las acusadas se las sometía a veces a ordalías como sostener un hierro candente en las manos (*ibid.,* p. 149).

La incorporación oficial de la creencia en las brujas a la teología cristiana a partir del siglo XIV en la Europa continental convirtió a las brujas en herejes a las que se acusaba de negar sus deberes para con Dios al entregarse al diablo. Los juicios se centraron en la supuesta asistencia de las brujas a sabbats o aquelarres en los que adoraban al demonio. Por su parte, el demonio se aparecía a la bruja en momentos difíciles y le prometía poderes ocultos a cambio de lealtad. En numerosos ejemplos, las acusadas son mujeres. Se creía que el demonio marcaba el cuerpo de la mujer con su señal de bautismo, reclamándola para sí. Se decía también que las brujas se untaban con grasa de niños asesinados, la cual les permitía volar en los aquelarres presididos por el demonio, en los que se practicaba el *osculum infame,* el beso del ano del diablo (*ibid.,* p. 151), y una orgía sexual. Con semejantes imágenes, no es de extrañar que el castigo por brujería herética fuese morir en la hoguera, con la idea de que a la muerte seguía el tormento del alma en los infiernos. La bruja se convertía en lo contrario a una verdadera persona, una antiimagen de la sociedad más que un ser humano malvado, pero corriente con ciertos poderes mágicos. En este sentido, la brujería fue «producida» por la jerarquía eclesiástica en un

contexto de luchas permanentes por afirmar su autoridad. A la representación teológica de la brujería se incorporaron elementos de la religión pagana y se demonizó como parte de la tendencia a identificar y estereotipar el fenómeno. Las elites civiles se ocuparon de trasladar el proyecto al campesinado, mientras que las elites religiosas lo utilizaron en sus luchas internas por las reformas eclesiásticas.

Un grupo al que se acusó de adorar a Satán fue el de los cátaros, que ejercieron cierta influencia en Europa entre los siglos X y XIV. Las autoridades católicas los acusaron de «canibalismo, infanticidio y de realizar orgías sexuales» (*ibid.*, p. 153). La influencia de los cátaros del sur de Francia, llamados también albigenses, llevó al papa Gregorio IX a crear la Inquisición en 1232. Los cátaros sostenían que el mundo, incluyendo la Iglesia católica, era esencialmente malo y había que evitarlo, sosteniendo así una teología de oposición. Una familia de albigenses se dirigió a Ayrshire, en Escocia, a finales del siglo XII. Eran los Howie, que muchas generaciones después, en el siglo XVII, se convirtieron en *covenanters* acérrimos, opuestos a la Iglesia de Roma (Carslaw sobre Howie, 1870 [1775], IX). El papa persiguió también a los valdesianos, grupo fundado por Pedro Valdo en 1173. La Iglesia católica calificó de brujos tanto a los cátaros como a los waldesianos. Sus ideas se incorporaron a las de los lolardos o «murmuradores», seguidores de John Wyclif, que también se oponían a la autoridad del papa y defendían la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas para que fuese accesible a todo el mundo. Los lolardos se dirigieron a Ayrshire, donde se establecieron en el siglo XVI (véase Davies, 1999, p. 454; Howie, 1870 [1775], p. 9). Estos grupos fueron precursores de la gran Reforma protestante del siglo XVI, incluyendo el calvinismo que asumió la idea de creación preconizada por la Iglesia presbiteriana de Escocia. Vemos, por tanto, que los movimientos sociales y las instituciones nacieron al definirse por oposición dialéctica a otros movimientos e instituciones, y que lo que en un determinado momento se estigmatizó como herejía se convirtió posteriormente en una nueva ortodoxia con un legado de enemistad histórica contra sus perseguidores originarios. La iglesia católica creó el carácter de «brujería diabólica» como antiimagen de sí misma, aplicó el término a sus rivales y, en consecuencia, introdujo la imagen en las concepciones populares de *maleficium*. Simultáneamente, la mayoría de los elementos sistematizados en la teología de la Iglesia existían de modo informal en creencias populares anteriores (véase también Bailey, 2003).

En la historia de la brujería europea, se tiende a olvidar este aspecto concreto a causa del abrumador interés por los juicios de brujería, en gran parte centrados en campesinas a las que se consideraba, como dice Sanders, extrañas o anormales. Estos juicios eran otra dimensión de las guerras de religión europeas, en este caso la guerra contra los

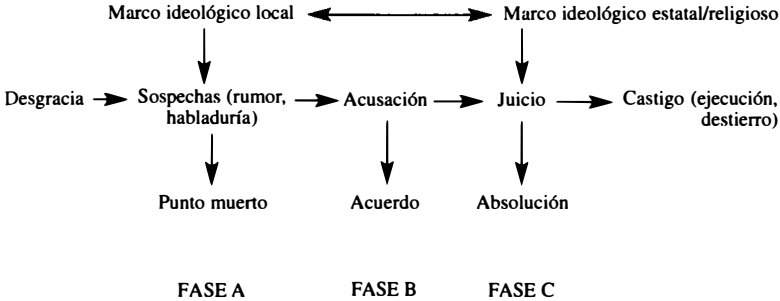

FIGURA 2. Intersección entre procesos estatales y locales en los juicios por brujería.

restos de las ideas religiosas precristianas. En ambos contextos, la Iglesia y las jerarquías civiles definieron a los «enemigos» a los que querían castigar acusándolos de asociación con el demonio. Al declarar heréticos a los grupos rivales, la Iglesia se arrogó el derecho a perseguirlos y a fortalecer su propio poder político. En el caso de los juicios de brujería, hemos de considerarlos más bien como dramas rituales entre cuyos fines estaba la intimidación de ciertos individuos de las comunidades locales y la confirmación de la lealtad popular a la autoridad religiosa ortodoxa. El drama consistía en el antiguo proceso de identificar el mal, expulsarlo e instaurar el orden: tras la desgracia viene la reacción y la restauración de la sociedad. En la práctica, lo más llamativo de este proceso es la forma en que las sospechas y acusaciones locales generan una variedad más dramática y severa de reacción que emana del Estado y de sus autoridades religiosas. El punto de partida de las sospechas es invariablemente una desgracia que se atribuye a la brujería o a la hechicería, seguida por una acumulación de recelos. Una enfermedad grave o una muerte hacen que esas sospechas cristalicen en acusaciones. El enfermo hace una acusación en su lecho de muerte que induce a los familiares a perseguir al acusado para llevarlo a juicio. Resumimos este proceso en la figura 2.

Esta figura repite la estructura básica de los procesos de la figura 1. La fase A conduce a la fase C cuando las sospechas se convierten en una acusación específica. En la fase A los acontecimientos se inscriben en el contexto de la comunidad local. La fase A no lleva forzosamente a la fase B, que representa la intersección entre los distintos niveles. Hay que señalar que los marcos ideológicos locales y estatales funcionan tanto juntos como separados, lo cual nos indica la flecha doble que vincula los dos marcos horizontalmente, mientras que las flechas verticales aluden a los impactos independientes en las fases A y C. La relación a dos bandas a nivel ideológico registra el hecho de que las codificaciones estatales afectan a las ideas y actitudes locales,

pero las ideas locales también influyen en el aparato estatal o religioso. Y así el marco local es una amalgama de ideas previas y de codificaciones cristianas, aunque no siempre articula claramente dichas codificaciones. No obstante, proporciona el catalizador que empuja los procesos hacia la fase C, en la que las autoridades estatales o eclesiásticas imponen sus propias definiciones y métodos, derivando en la estigmatización y el castigo de un individuo al que se considera brujo o hechicero. La sospecha incipiente se convierte en acción contra un chivo expiatorio.

También resulta llamativa la forma en que los acontecimientos se transforman en sospechas. Sanders afirma que las sospechas suelen recaer sobre familias pobres o consideradas anormales. Son familias vulnerables a las sospechas porque se piensa que odian a otros. Sanders cita un caso de 1612 en el bosque de Pendle, Lancashire (Inglaterra), en el que la hija de una de esas familias, Alizon Device:

> encontró a un buhonero, John Law, de Halifax, y le pidió unas horquillas. El buhonero no se las dio y Alizon se enfadó. Poco después, el buhonero sufrió un ataque... Cuando recuperó el habla, acusó a Alizon de embrujarlo... Alizon confesó que lo había embrujado y le pidió perdón. El hombre la perdonó, pero su hijo se quejó al juez local (Sanders, 1995, p. 35).

En este caso, la fase A de la figura 2 lleva a la fase B, pero el asunto se habría arreglado si el hijo del buhonero no se hubiese empeñado en proseguir con el caso. Tal vez deseaba evitar incidentes posteriores. El hecho inicial que desencadenó toda la secuencia resulta significativo. La joven pidió algo de poco valor, se lo negaron y se enfadó. El miedo a su ira está detrás del deseo de castigarla, como la idea de que también ella puede castigar a otros. El proceso que vemos aquí es sintomático de las ideas que dominan en las sociedades organizadas en torno al principio del regalo (Mauss, 1967 [1925]). Los regalos se basan en la buena voluntad; por tanto, la negativa a ofrecerlos niega dicha idea y genera encono, que a su vez se convierte en miedo al castigo. En algunas sociedades de Nueva Guinea, el deseo frustrado de una persona a la que se le ha negado algo se representa en la idea de que esa persona traga su saliva, acto que se considera una especie de brujería o hechicería automática que provoca enfermedades a aquellos contra los que se dirige la frustración del afrentado. Aunque, en el caso de Alizon Device y el buhonero, no sabemos si ella le pidió las horquillas sin ofrecerle a cambio un pago inmediato (por ejemplo, un «regalo»), la lógica del caso así lo indica.

Cuando el hijo del buhonero elevó el caso al juez, los hechos se complicaron. Alizon dijo que recibía ayuda de un perro negro y que

su anciana abuela la había iniciado en la brujería. La abuela había tenido un altercado con un molinero que no quiso pagar el trabajo que había hecho para él la madre de Alizon, y la hija del molinero enfermó y se murió. Alizon acusó a otra anciana de la comunidad de matar a su padre, James Device, por no hacerle una ofrenda anual (regalo) de carne; el padre de Alizon acostumbraba a dársela para evitar los poderes de brujería de la mujer, y Alizon añadió un rosario de acusaciones. A su vez, la abuela confesó su propia brujería y dijo que su familiar era el demonio en forma de perro que se llamaba Tibb y que mataba a la gente en su nombre a cambio de que ella le entregase su alma. La otra anciana, Chattox, hizo una confesión similar con una enumeración de las muertes que había provocado y afirmó que la abuela de Alizon Device le había enseñado brujería. Gradualmente, todos los miembros de las familias de las acusadas cayeron en la red de confesiones y acusaciones. Doce brujas fueron declaradas culpables, y a diez se las condenó a morir en la horca. Los parientes también confesaron sus propios actos y testificaron unos contra otros, y algunos dijeron que el demonio había roto su pacto con ellos.

Vemos aquí el clásico fenómeno de confesiones de brujas y de acusaciones mutuas. Pueden interpretarse como intentos, por parte de los acusados, de sacudirse las culpas o de obtener el perdón. El año 1612 sitúa los juicios de brujas de Pendle en el reinado de Jacobo VI de Escocia y I de Inglaterra, que había publicado un tratado de demonología en 1597, en el que recogía ideas de la época (Summers, 1972 [1930], p. XXII). En este periodo, la Iglesia anglicana de Inglaterra, creada durante el reinado de Enrique VIII, mantenía la teología básica de la Iglesia católica, pero no aceptaba la autoridad absoluta del papa. La brujería como obra del demonio siguió formando parte tanto de las ideas populares como de la ortodoxia eclesiástica. A los campesinos, incluidos los acusados de brujería, se les habían inculcado parcialmente estas creencias, que utilizaron para reclamar ciertos poderes y para aliviar la pobreza u obtener obsequios en la forma que indica la historia del caso de Pendle. Si sus reputaciones no llegaban a oídos de las autoridades, las cosas se equilibraban a nivel local. Pero cuando los familiares de una víctima hacían una acusación ante un tribunal, el destino de los acusados estaba decidido, confesasen o no. A la fase de acusación precedía una larga «prehistoria» de rumores y cotilleos, que necesitaba sólo un cambio de contexto para suscitar una investigación y un juicio. Por tanto, el rumor y la habladuría pertenecen a la fase A del cuadro 2, pero sin duda continúan alentando las fases B y C, y contribuyen posteriormente al recuerdo histórico de los casos, abriendo nuevos casos con el paso del tiempo, vinculados a circuitos de relaciones locales.

En el caso Pendle, llama la atención que la acusación se hizo ante un juez civil, no ante la Iglesia. El parlamento inglés emitió leyes con-

tra la brujería en 1542, durante el reinado de Enrique VIII; en 1563, durante el reinado de Isabel I; y en 1604, cuando reinaba Jacobo VI de Escocia y I de Inglaterra. El parlamento escocés dictó sus propias leyes al respecto en 1563. Por tanto, la brujería se consideró delito en tiempos de las dinastías Tudor y Estuardo (Levack, 1987, p. 80. Macfarlane, 1970, p. 82). Seguramente, esta definición de brujería como delito punible por un tribunal de justicia hizo que el proceso de acusación fuese más fácil y más asequible para la gente corriente, lo cual aumentaría la posibilidad de habladurías que cristalizaban en juicio.

Levack ha hecho varias observaciones sobre esta transición de la brujería de los tribunales eclesiásticos a los seculares. En algunos casos, las leyes permitían a los tribunales juzgar a las personas simplemente por invocar a los espíritus, considerados malignos, o por hacer un pacto con el diablo. La Reforma protestante debilitó la Inquisición católica, y los tribunales seculares asumieron los juicios contra las brujas. Los tribunales eclesiásticos recuperaron «las tradicionales funciones penitencial y admonitoria» (Levack, 1987, p. 81), de su origen. Sin embargo, a los tribunales seculares les preocupaba el orden público y no dudaron en imponer duros castigos. Al hacerlo, dieron publicidad a sus actos. Levack observa que, en Escocia, «las cazas de brujas a gran escala no empezaron hasta que el parlamento escocés definió la brujería como delito secular en 1563» *(ibid.)*. En estas cazas de brujas, el clero colaboraba con las autoridades seculares, presionándolas para que persiguiesen a los sospechosos y predicando desde el púlpito contra la brujería. Por su parte, las autoridades seculares castigaron la brujería como herejía y ordenaron la quema de brujas para que «no regresasen de la muerte por medio de la hechicería» (p. 83). Este punto revela que en las autoridades influían las creencias y temores populares. Los tribunales con capacidad para encargarse de las brujas eran sobre todo locales, no centrales, y mostraron un mayor celo a la hora de acusar que las autoridades centrales (p. 85). Ello se debía a que temían a las brujas que trataban de forma más directa e influían más en ellos los sentimientos populares, incluyendo las habladurías y los rumores.

En Escocia se encargaban de los casos tribunales locales especiales, compuestos por terratenientes y jueces, y las cifras de ejecuciones eran mucho mayores cuando juzgaban estos funcionarios que cuando lo hacían los jueces centrales (noventa y uno por ciento de casos registrados en los tribunales locales, frente al cincuenta y cinco por ciento de ciento noventa y siete casos vistos en los tribunales centrales (p. 88). Estas prácticas locales se intensificaron cuando, en 1590, el rey Jacobo VI asumió un papel destacado en «una de las mayores cazas de brujas de la historia de Escocia» (p. 89). Según Levack, la construcción del Estado conllevó «el ataque a las estructuras comu-

nales tradicionales» (p. 89), pero, a nivel local, en este «ataque» influyeron mucho las presiones populares.

Acerca del caso Pendle, del que hablamos anteriormente, vemos que, si las mujeres involucradas hubiesen podido recurrir a la estructura judicial para exponer sus quejas, no se las habría calificado de brujas con tanta ligereza. Pero una vez iniciado el proceso de estigmatización, es difícil, por no decir imposible, pararlo; y no a causa de las definiciones legales, sino de la maquinaria de las habladurías locales, que forman parte de los «arreglos comunales».

Alan Macfarlane realizó un extenso estudio de las acusaciones de brujería en el condado de Essex, Inglaterra, entre 1560 y 1680. Encontró referencias sobre quinientas cuarenta y cinco personas acusadas de brujería en dicho periodo, de las cuales setenta y cuatro fueron ejecutadas según los registros del tribunal superior de Essex. De los cuatrocientos veintiséis pueblos que tenía Essex en esa época, en doscientos veintisiete se habían producido acusaciones de brujería. En el pueblo de Hatfield Peverel, con una población de quinientos habitantes, hubo quince personas sospechosas de brujería en un periodo de veinticinco años. Macfarlane calcula que la cuarta parte de los sospechosos fueron acusados formalmente. Observa que, tras una determinada acusación, existía una compleja red de sospechas (Macfarlane, 1970b, p. 84). El peso del género era muy importante en dicha red: de doscientos setenta sospechosos de brujería, doscientas cuarenta y siete eran mujeres. Se creía también que las mujeres eran más propensas al embrujamiento. Casi todos los casos se refieren a vecinos (p. 87). Una bruja que no podía embrujar a alguien de vida «devota» podía embrujar en cambio a los hijos de la persona inmune o a sus animales (p. 90).

Tras observar que las peleas y sospechas precedían más que seguían a un accidente o a otra desgracia, Macfarlane cita un escrito del clérigo inglés George Gifford de 1587 en el que exponía con precisión un suceso y las quejas derivadas del mismo: la pelea de una mujer con su vecino, que sufre un contratiempo. El asunto se repite, y a la mujer se la califica de bruja. La gente procura no molestarla, pero cuando alguien enferma, preguntan a la víctima si ha hecho algo para disgustarla. A raíz de un pequeño incidente, la gente afirmó haber visto una comadreja que salía del patio de la mujer y se introducía en el de un vecino, que cayó enfermo; el animal era su familiar demoníaco. La mujer es detenida y encarcelada (p. 91). Los motivos típicos de peleas y resentimientos citados por Macfarlane en el caso de Essex se parecen mucho a los de Pendle, Lancashire, en 1612: el rechazo del trabajo, la negativa a ofrecer un regalo o una recompensa. «La brujería se consideraba una respuesta a una conducta insociable» (p. 92).

Macfarlane señala que la respuesta cristiana a las peticiones de los pobres consistía, en principio, en aliviar su situación mediante limos-

nas (p. 93); pero a los cristianos se les aconsejaba no practicar la caridad indiscriminadamente por miedo a las brujas y no aceptar regalos de comida de brujas sospechosas, pues podían servir de vehículo a la brujería (p. 94). Los sospechosos no lograban sacudirse el estigma del recelo en medio de una situación tan comprometida. Macfarlane afirma que, en general, los que acusaban a otros de embrujarlos eran personas que querían librarse de las ataduras de las obligaciones comunales. Esto explica que recurriesen a las autoridades en vez de contar con la comunidad para solventar sus diferencias y que fuesen recompensados por lo que, a primera vista, era la negativa a ejercer la caridad (véanse, por ejemplo, listas detalladas en Macfarlane, 1970a, p. 173). La queja de la bruja contra su vecino, que se podía considerar una legítima petición de «justicia», se tachaba, en cambio, de acto de «venganza» ilegítima o de reciprocidad negativa. «Cuando una mujer se negó a dar leche a un vecino con la excusa de que no tenía suficiente para alimentar a su ternera, mataron a la ternera por albergar brujería» (Macfarlane, 1970a, p. 174). Se suponía que la persona que se negaba a hacer un favor, contraatacaría para vengarse. Estas «comunidades» no tenían medios formales ni informales para *reencauzar* las quejas de los que posteriormente eran acusados de embrujar a otros, como hemos visto. En este contexto, los rumores y las habladurías no son tanto un medio de resolución de disputas como un método para exacerbar las tensiones entre la gente que desemboca en la persecución de individuos concretos a los que se considera débiles.

Los materiales estadísticos de Macfarlane proceden de Essex y el propio autor nos advierte que no se deben generalizar al resto de Inglaterra. Levack observa que, si bien las acusaciones de brujería eran en parte consecuencia de las tensiones derivadas de los cambios sociales, «dichas acusaciones se daban tanto en un mundo relativamente estático como en un mundo en continuo cambio» (Levack, 1987, p. 119). Parece plausible; en las comunidades no existe la armonía absoluta, sus integrantes siempre tienen motivos de queja que no consiguen acallar y hay otros dispuestos a levantar rumores contra ellos. Sea o no producto específico del cambio histórico, el esquema básico de la negación de un favor o un pago, seguido por la expectación de venganza a través de la brujería, es un rasgo permanente tanto en las circunstancias «relativamente estáticas» como en las relacionadas con cambios rápidos, sobre todo en medios urbanos. Las epidemias de enfermedades provocadas por la peste también suscitaban acusaciones y persecuciones contra los propagadores de la peste, «personas que supuestamente habían logrado destilar la esencia de la peste en forma de ungüento que utilizaban para infectar diferentes zonas de los pueblos» (*ibid.*, p. 122). Una situación similar se produjo en Estados Unidos en 2001 con la búsqueda de los que habían contaminado el sistema postal

enviando sobres con esporas de ántrax. Se propagaron rumores acerca de la dispersión de los sobres contaminados, a los que se añadieron otros rumores que afirmaban que se estaban transmitiendo diferentes materiales contagiosos a través del sistema postal. Los sobres contaminados de ántrax provocaron enfermedades a una serie de receptores de los mismos y de funcionarios de correos y hubo incluso muertes. En este caso, el paralelismo está en la forma en que los temores, se basen en la fantasía o en la realidad, producen respuestas similares. En este contexto, los «terroristas» que realizaron las acciones fueron calificados de «malos», término que es el sucesor histórico de la idea de los inicios de la Europa moderna de que los propagadores de la peste eran adoradores del diablo y actuaban colectivamente, de forma que no se distinguían de las brujas. Los habitantes de las ciudades, que no conocen a sus vecinos, los consideran también sospechosos de brujería, como nos dice Levack (p. 123). Tanto en el contexto rural como en el urbano, los rumores son el medio, rápido o lento, que genera las sospechas y las convierte posteriormente en pánico, acusaciones y juicios. Levack observa que, en los pueblos y en las ciudades, los rumores se centran a menudo en magos varones a los que se acusa de recurrir a la hechicería para mejorar su estatus político. Las acusaciones y los juicios contra ellos se mezclan con los procesos de brujería.

Las cifras que ofrece Macfarlane sobre el predominio de acusaciones contra mujeres se confirman en estudios mucho más amplios de diferentes partes de Europa, incluyendo Escocia donde entre 1560 y 1762 hubo doscientos cuarenta y dos hombres acusados frente a mil cuatrocientas noventa y una mujeres, lo cual nos da un ochenta y seis por cien de incidencia de acusaciones contra mujeres (Levack, 1987, p. 124, donde incluye los datos de Macfarlane sobre Essex). Levack apunta una serie de razones para este desequilibrio de género. En primer lugar, alude al *Malleus maleficarum* («El martillo de las brujas»), un libro publicado en 1486 por los dominicos Jacob Sprenger y Heinrich Kraemer (Institoris) como manual para la caza de brujas (Sanders, 1995, p. 167). Además de enumerar aspectos definidores de la brujería, estos dos autores afirmaron de forma terminante que la brujería era fundamentalmente femenina, debido a la inferioridad mental de la mujer y a su propensión a las pasiones sexuales, que la hacía más susceptible a las influencias satánicas. Sprenger y Kraemer vincularon la brujería a la lujuria carnal, que según ellos era insaciable en algunas mujeres. El clero suscribió este punto de vista, en línea con las imágenes bíblicas del demonio que había tentado a Eva en el jardín del Edén, ignorando de forma consciente la narrativa bíblica sobre la participación de Adán en los hechos. Sprenger e Institoris desplegaron gran actividad en el sur de Alemania, contradiciendo así la idea de que allí no existía brujería, y, tras la publicación

de su libro, aumentaron los juicios contra las brujas. Lyndal Roper ha examinado de forma exhaustiva las relaciones de género en la Alemania del siglo XVI, proporcionando un marco para la misoginia del *Malleus maleficarum* (Roper, 1994). (Casualmente, Macfarlane observa de pasada que, aunque las brujas de Essex eran sobre mujeres, no «hay elementos sexuales marcados en la brujería de Essex» [1970b, p. 84], y que se trataba de un asunto de superposición entre casos de desviación sexual y de supuesta brujería. En Alemania proliferaron las fantasías sexuales de esta índole sobre las mujeres.) Roper afirma que el surgimiento de la Reforma y el dominio de la Iglesia luterana en Alemania produjeron el renacimiento de una forma de patriarcalismo que subrayaba el poder del cabeza de familia masculino y que la misma tendencia se registró en las zonas católicas, junto con el declinar de las oportunidades de las mujeres (Roper, 1994, p. 39). En las órdenes religiosas católicas, esta tendencia coincidió con el auge de las hermandades marianas exclusivamente masculinas, centradas en la idea de feminidad al margen del ámbito de la sexualidad *(ibid.)*. Entre los laicos, se estableció el matrimonio como principio sagrado de la sociedad, concebido según los términos de la autoridad del marido-padre (p. 40).

Las acusaciones de desviación sexual recayeron sobre las prostitutas y por extensión sobre las mujeres «libertinas» en general (p. 41). (Estas imágenes de la mujer ignoran, de forma consciente, el hecho de que los clientes de las prostitutas eran hombres, a menudo casados, que buscaban placer sexual.) En estas circunstancias, a las mujeres se les enseñaba que el matrimonio era el estado adecuado para ellas. Los protestantes consideraban pecaminosas todas las actividades sexuales fuera del matrimonio. Los clérigos protestantes combinaban su identidad sexual con el carácter de sostenedores de la moralidad doméstica. En la fantasía protestante, los monjes y monjas católicos eran, en vez de ejemplos de celibato, prostitutas del diablo (p. 43), y, en la terminología luterana, la Iglesia católica se convirtió en el ano en el que la gente se había visto atrapada antes de la Reforma (p. 44; resurgen de nuevo en este punto los temas culturales). Roper considera que este énfasis en el patriarcado no garantizaba la seguridad del poder, sino que reflejaba ansiedades y tensiones no resueltas que perviven hoy en la esfera de las relaciones sexuales (p. 48).

En Augsburgo, Alemania, en el siglo XVII, abundaban las acusaciones de brujería hechas por mujeres que acababan de ser madres contra niñeras ancianas que se ocupaban de sus hijos. Según Roper, este tipo de relatos funcionaban en círculos de habladurías a través de las cuales las mujeres exorcizaban sus sentimientos de culpa y los proyectaban en la bruja como chivo expiatorio. La niñera, en su calidad de cuidadora y alimentadora, constituía un blanco obvio de las

sospechas de envenenamiento (p. 207) y podía considerarse una especie de «madre malvada» (p. 211). La madre verdadera era responsable ante el patriarca de la casa del bienestar de los hijos. La niñera ocupa en este contexto una posición análoga a la de una comadrona, que tiene poderes curativos, pero que también puede ser malvada (Forbes, 1966; Levack, 1987, p. 127).

Roper enmarca sus explicaciones en el reino de la psique y en sus cambios históricos subrayando, como hemos visto, el teatro de las tensiones sexuales. Levack generaliza el tema de la ansiedad y afirma que la época de las grandes cazas de brujas en Europa, entre 1450 y 1750, fue en general un periodo de enorme turbulencia, en el que había una fuerte tendencia a proyectar las causas de la agitación social sobre las brujas como forma de mantener una apariencia de equilibrio en tiempos de inquietud (Levack, p. 141). Posteriormente, la gente hizo hincapié en «la necesidad de obtener la salvación» (p. 142). Las transgresiones y los deslices morales provocaban ansiedad, y el acto de perseguir a personas consideradas «intrínsecamente malas» *(ibid.)* aliviaba en cierto modo esa ansiedad. Podríamos analizar lo llamativo que resulta que las tensiones se resolviesen acusando precisamente a quienes habían sufrido una injusticia en primera instancia, al menos en el caso de los procesos de brujas de Essex y en los del bosque de Pendle de Lancashire. Observar el papel del «círculo de habladurías» resulta fundamental para entender cómo ocurría semejante cosa, y la referencia de Roper a este tipo de círculos entre las mujeres de Augsburgo apunta en la misma dirección. El acusador es el agresor desde este punto de vista, pero proyecta la agresión sobre la persona acusada. De forma alternativa, las acusaciones son manifestaciones fantásticas que reflejan relaciones desiguales y de explotación, como se verá más adelante en las historias de «vampiros» de África.

Conclusión

En este capítulo, hemos ofrecido una serie de extensos ejemplos de los temas anunciados en el prólogo, analizando casos de África y de Essex, Inglaterra, descritos por los antropólogos. En dichos ejemplos, procuramos resaltar tres cosas: en primer lugar, que las acusaciones de brujería han de considerarse *históricamente*, o sea, como producto de cambios a gran escala en las vidas de los individuos. En segundo lugar, han de situarse *procesualmente*, o sea, como conjuntos de acontecimientos que conllevan interacciones complejas entre los individuos que construyen su propia microhistoria. Y en tercer lugar, que, en estos acontecimientos históricos y procesuales, los modelos predominantes se nutren de la *emergencia de los rumores y las habladurías*

entre las personas como pasos previos para la cristalización de las sospechas en acusaciones.

En términos sustantivos, presentamos, sucesivamente, ejemplos de Papúa Nueva Guinea, África, Inglaterra y Escocia para demostrar que, en todos los casos, el lenguaje de la brujería o la hechicería se utiliza como forma convincente de explicar la enfermedad o la muerte, relacionándolo con los esquemas de envidias y desconfianza entre las personas. Es una desgracia la que siempre desencadena las acusaciones. No importa que una persona sea o no bruja hasta que la gente empieza a buscar explicaciones a la desgracia. Cuando alguien sufre un contratiempo, genera o mueve las ruedas de las habladurías. En particular, la enfermedad (física o económica) empuja los engranajes a falta de otras explicaciones convincentes o incluso a pesar de ellas. Las envidias y celos humanos alimentan las habladurías en general y las acusaciones de brujería en particular. En el capítulo siguiente, analizaremos en detalle los debates antropológicos sobre las habladurías y los rumores.

II

RUMOR Y HABLADURÍA: UNA VISIÓN GENERAL

En el capítulo anterior, hemos resaltado el significado crucial en las comunidades del rumor y la habladuría que generan acusaciones de brujería. Nuestro argumento global parte de la base de que, incluso cuando no aparecen nociones de brujería o hechicería, el rumor y las habladurías actúan como una especie de brujería, proyectando la culpa sobre otros para hacerles daño: por ejemplo, para que pierdan su trabajo, sufran ataques físicos o se vean socialmente abochornados. Como el rumor y las habladurías funcionan de forma encubierta, al margen de los mecanismos formales de control social, no se pueden comprobar fácilmente ni verificar por medios explícitos. No obstante, a veces se obtienen resultados al margen de la verificación, como bien saben los «manipuladores» políticos y los propagandistas. Si se les pregunta por qué hay que difundir un falso rumor sobre las fechorías de un oponente, los propagandistas dirán a su cliente que el oponente se verá así obligado a negar el rumor en público, lo cual sólo servirá para aumentar las sospechas de la gente. Las leyes contra el libelo y la calumnia nacieron para controlar ese tipo de ataques, igual que existen leyes para castigar a los culpables de difundir amenazas engañosas. Los periodistas han de afrontar a veces pleitos por difamación tras difundir informaciones sobre determinados personajes públicos, como la historia de Dominick Dunne sobre el político Gary Condit (véase *New York Times,* 28 de enero de 2003, p. B1).

El hecho de que las palabras en sí se puedan utilizar como armas de combate efectivas o de que las palabras ligeras provoquen verdaderos desastres no es trivial ni resulta evidente, aunque tiene larga tradición. Para que las palabras sean dañinas o incluso letales, deben pronunciarse en contextos ideológicos propensos a aceptarlas. Por tanto, es el contexto ideológico e histórico, más que las propias palabras, el que, en de-

finitiva, produce los efectos. Pero este contexto es a su vez producto de conversaciones repetidas y de recuerdos del pasado, sedimentados en modelos de presuposiciones y de pensamiento interpretativo que se utilizan para comprender todo lo que ocurre en el mundo, no sólo las habladurías. En las sociedades, hay maneras de comprobar las evidencias y no todas las historias se aceptan como la pura verdad. Depende mucho de quién cuenta la historia y de cuál es el motivo para difundir la habladuría, a saber, la mejora personal, la venganza, el odio, los celos, etc. Existe un componente emocional. Por ejemplo, en épocas de miedo y de amenazas, las acciones que en otras circunstancias se consideran inocentes se mirarán con recelo. Al margen del contexto de enfermedad y muerte, una comadreja que cruza de un patio a otro no se considerará signo de brujería. En tiempos de crisis, los ciudadanos de un país suelen estar más «en alerta» de lo normal, lo cual significa que tienden a interpretar erróneamente sucesos que en otra circunstancia estarían justificados y a detectar de forma acertada fuentes de verdadero peligro. En dicho contexto, los rumores funcionan de dos maneras: o bien difunden una alarma injustificada o ayudan a la gente a sobrevivir.

Estas dos posibilidades corresponden a lo que podemos denominar la *ambigüedad interpretativa* del rumor y la habladuría. Los analistas suelen subrayar las «funciones» positiva o negativa de estas dos actividades. Pero siempre existe la posibilidad de que los resultados sean tanto positivos como negativos y a veces se implican mutuamente: un resultado «positivo» para algunos es «negativo» para otros.

La interpretación funcionalista de los rumores y las habladurías, que subraya la idea de que refuerzan las «normas» de la comunidad con el paso del tiempo, se asocia con la obra del antropólogo Max Gluckman (1963). Gluckman comenzó citando una observación anterior de Paul Radin, según el cual los «pueblos tribales» (aquí debemos leer «gente») eran cotillas inveterados que no cesaban de denigrar las habilidades de los demás como narradores o poseedores de conocimientos rituales (una descripción que se podría aplicar perfectamente a los profesores universitarios). Gluckman analizó también el trabajo de Melville Herskovits entre los miembros de un grupo religioso, los Shouters de Trinidad. A los miembros del grupo les gustaba difundir rumores sobre la persecución y encarcelamiento de sus correligionarios por parte del gobierno. En sus habladurías, mezclaban la culpa que achacaban a determinados individuos con la compasión por los encarcelados, tejiendo una historia que repetía el tema de la queja contra la discriminación. Por lo general, acusaban a los miembros más ricos de otras denominaciones de introducir a la policía en las reuniones prohibidas de los Shouters. Gluckman cita el estudio de Herskovits sobre las canciones de los apicultores de Haití y observa que, en ellas, la gente criticaba de forma indirecta la poca hospitalidad, la tacañería, las desviaciones sexuales o la

utilización de magia hostil (hechicería) por parte de los vecinos. El líder del grupo de cantantes acabó asustándose, sin duda porque las canciones avergonzaban de forma efectiva a los criticados.

Gluckman ofrece otros ejemplos para reforzar su tesis general de que las habladurías contribuyen a mantener la unidad y la moralidad de los grupos involucrados. Una observación detenida de esos ejemplos, sin añadir más detalles de los que nos da el propio Gluckman, nos lleva a reconsiderar sus conclusiones globales. En el primer ejemplo, tomado de Radin (y seguramente inspirado en materiales de los kwakiutl o de otro grupo nativo americano, los winnebago, con los que trabajó Radin), no hay pruebas de que las habladurías unificasen al grupo. Parece que más bien expresaban competencia entre los individuos, en ocasiones en términos amistosos. Podríamos pensar que se trata de una forma ambigua de expresar la identidad de grupo, pero no equivale a unidad en el sentido de solidaridad.

El segundo ejemplo, el de los Plañideros, muestra de forma más clara la inculpación de los miembros de otras iglesias y, por tanto, las habladurías internas contribuyen a impulsar la unidad de grupo: el objetivo de las habladurías es ajeno al grupo, en contraste con el primer ejemplo, lo cual marca una gran diferencia en su función. En el tercer ejemplo, nos encontramos con un modelo de crítica velada dentro del grupo por medio de la cual el autor de las canciones obtiene prestigio personal. Es evidente que las canciones avergonzaban a los individuos y, debido a su codificación, sólo las comprendían los miembros del grupo. Por tanto, podríamos decir que las canciones eran una forma de criticar o de advertir a los componentes del grupo sin involucrar a autoridades ajenas al mismo. Si las advertencias producían modificaciones del comportamiento, la unidad del grupo se fortalecería. Pero lo que no vemos es si las implicaciones de las canciones estaban justificadas o no. Si no lo estaban, serían meras vías a través de las cuales los individuos ventilaban sus problemas con los demás, provocando desunión en vez de unión. En cuanto manifestación codificada de habladuría, se protegían contra acusaciones de calumnia, y la misma cobertura de su codificación serviría para hacer daño a un determinado blanco. Herskovits cita a un informante que dijo que el autor de las canciones era periodista y lo tildó de Judas. Gluckman se aferra a la conclusión funcionalista y no profundiza en los significados ambivalentes de estas denominaciones.

Gluckman recurre a su propia experiencia cuando escribe: «Todos los días, y durante gran parte del día, la mayoría de nosotros nos dedicamos a cotillear» (1963, p. 308). No limita la generalización a su grupo de referencia de investigadores, sino que refleja las redes internas a pequeña escala de los antropólogos sociales británicos de su época (y tal vez de la actualidad), en las que había unos cuantos profesores y jefes de departamento famosos y otros muchos que luchaban por entrar

o por ascender hasta una serie de puestos contados. En dicho contexto, era lógico que proliferasen las habladurías internas, pero cabe pensar que corrían a favor de la minoría privilegiada en vez de expresar las exigencias de los numerosos aspirantes a la seguridad laboral. Según el propio Gluckman, los círculos de habladurías mantienen la unidad del grupo, controlan «las aspiraciones de los individuos» y «permiten la selección de líderes evitando situaciones embarazosas» (p. 308). Pero dichos círculos no están integrados por individuos iguales. Los poderosos manipulan las habladurías contra los demás. También pueden ser manipuladas contra los poderosos y dar lugar a situaciones embarazosas en la selección de los líderes en vez de evitarlas. Las habladurías calumniosas constituyen un medio para librarse de un rival o para inducir a un titular a dejar un puesto y dárselo al favorito a quien se debe reciprocidad. Gluckman nos ofrece una pista. Observa que a los investigadores veteranos «les basta con insinuar un argumento técnico sobre algún aspecto personal del que presenta una nueva teoría a debate» (p. 309) para que sus inferiores se sientan ignorantes e incómodos. Evidentemente, sólo los poderosos pueden hacer algo así con impunidad, y los aspirantes no están en situación de poner en duda el «asunto personal». La proposición de Gluckman, según la cual «cuanto más exclusivo es un grupo, mayores son las habladurías que genera», debe entenderse en sentido jerárquico: en un grupo exclusivo, los que disfrutan del estatus más alto ejercen el control sobre los demás a través de las habladurías con sus iguales, mientras que los subordinados socavan el poder de sus superiores con habladurías equivalentes. En términos segmentarios, un grupo se une para negar el derecho a hablar sobre sus integrantes a los ajenos al mismo, lo cual no impide las destructivas habladurías internas ni las revelaciones ocasionales de «secretos» a la hora de perseguir los propios fines.

Gluckman ofrece asimismo el ejemplo de los indios makah, que vivían en la isla de Vancouver, en la Columbia británica canadiense, estudiados por Elizabeth Colson (Colson, 1953). Los makah habían sufrido las graves consecuencias del cambio social. Su número se redujo considerablemente a causa de enfermedades nuevas. El Servicio Indio Estadounidense les prohibió conservar sus costumbres locales, al menos hasta 1932, cuando cambiaron las pautas políticas. Se ganaban la vida pescando y trabajando en empresas madereras. Expuestos a las influencias del cine y de la radio, muchos se convirtieron al cristianismo y se mezclaban en los servicios religiosos con americanos no indígenas. Colson observó que los makah disfrutaban de ciertos privilegios, como la exención de impuestos gubernamentales, y que procuraban mantenerse en grupos pequeños. Los makah intentaban que sus familias no abandonasen el modelo tribal y apartaban de él a los descendientes de otros grupos.

Colson reparó en que los makah estaban divididos por disensiones y luchas internas y que utilizaban las habladurías y los chismorreos «para mantenerse en sus respectivos lugares» (Gluckman, 1963, p. 310) o para rebajar a los demás y defender los intereses propios (compárese lo que dice Havilland, 1977, sobre los modelos de habladurías zinacantecas). Gran parte de los menosprecios tenían que ver con las estructuras sociales tradicionales, que dividían al pueblo en jefes, plebeyos y esclavos, y con el sistema de competencia por el rango plasmado en las fiestas del *potlach,* en las que se regalaban a los rivales grandes cantidades de comida y objetos lujosos. Las prácticas de los makah se inscribían en el mismo complejo cultural que las de los kwakiutl. Alardear ante los rivales formaba parte de las competiciones del *potlach.* En las confusas circunstancias del cambio histórico registrado entre los makah cuando Colson los estudió, este conjunto de hechos lleva a continuas afirmaciones de que los otros no eran del linaje principal, sino descendientes de esclavos, y practicaban la hechicería, considerada signo de clase baja. «Todos acusan a los demás de hechicería y, a su vez, son acusados por otros» (Gluckman, 1963, p. 310).

Los makah estaban atrapados en un aprieto histórico y cultural. Discutían el estatus de los demás, pero, al mismo tiempo, se sentían obligados a ayudar a los parientes lejanos, lo cual les impedía ascender en el sistema de clases sociales de los americanos no indígenas. Por otro lado, lanzaban todo tipo de improperios contra quienes pretendían hacerse con el liderazgo político. Colson, y Gluckman después de ella, partieron de este modelo de conflictos y tensiones en grupos pequeños para definir las funciones positivas del proceso de habladuría. Colson afirmó que las habladurías representaban una reafirmación de los valores de los makah y que entre estos valores estaba el arte de la habladuría (*ibid.,* p. 311). Gluckman reformula este proceso diciendo que «el chismorreo es uno de los medios principales de expresar la división del grupo» (p. 312). Sin embargo, la evidencia podría interpretarse en el sentido de que el chismorreo era un medio esencial para dividir al grupo y restarle efectividad, bien para afirmar la identidad de los makah o para introducirse en un sistema de clases más amplio. Los makah eran makah en parte por las ventajas de que disfrutaban en el marco estatal, y mantener su debilidad dentro de ese mismo sistema formaba parte del conjunto de desventajas históricas que soportaban y de sus propias discusiones internas. Hacía falta la arrogancia de un profesor tan poderoso como Max Gluckman para convertir semejante narrativa en un esquema funcionalista de «mantenimiento de valores». El propio Gluckman observa que el modelo contemporáneo tendía a ser de apremiante igualitarismo, un modelo que desentonaba con los supuestos modelos tradicionales de jerarquía. Al final de su exposición, en lo que parece un reconocimiento de la otra cara de su propia argumentación, Gluckman

admite que, cuando cotillea sobre otros, lo considera un deber social, pero cuando se entera de que otros cotillean «sin piedad» sobre él, se siente «naturalmente dominado por una lógica indignación» (p. 315), idea que, sin duda, comparten muchas personas.

Robert Paine fue uno de los primeros críticos de las teorías de Gluckman. Paine consideraba las habladurías como «un género de comunicación informal» y también «como un mecanismo para promover y proteger los intereses individuales» (Paine, 1967, p. 278). Paine afirma que el papel que se atribuye a las habladurías en el control social «se asemeja al que se ha reconocido a la brujería» *(ibid.)*. Señala que dichas hipótesis dependen de que haya un número suficiente de personas que compartan la información para emitir juicios, idea que, como hemos visto, niega la evidencia, puesto que no todos los que participan en las habladurías tienen el mismo poder ni conocimientos, y los criticados se encuentran en desventaja o ni siquiera saben qué se dice de ellos. Si por casualidad lo averiguan, podrán enfrentarse a los difamadores y refutar sus palabras, dándole la vuelta a la tortilla.

Y así el chismoso aparece como cuentista malicioso y no como proveedor de valiosa información y, por tanto, pierde la ventaja que esperaba ganar. En otras palabras, el efecto de las habladurías maliciosas e inexactas depende de su carácter no verificado ni verificable. La hipótesis de Gluckman asumía implícitamente la idea de que las habladurías eran objetivas. En este contexto, Paine señala que los makah no comunicaban información unos sobre otros, sino chismorreos especulativos destinados a desacreditar a los demás ante los dirigentes. Paine indica que el mantenimiento de los valores se puede considerar una «función latente» de los chismorreos de los makah, pero nos parece una afirmación problemática. La idea de Colson de que los valores desaparecen si no se apoyan en murmuraciones complica la cuestión. ¿Por qué no se apoyaban en los espectáculos culturales que algunos líderes makah querían representar y que eran sistemáticamente saboteados y obstaculizados por las habladurías de sus celosos rivales?

Paine ataca el argumento de Gluckman, «porque convierte a la comunidad en centro de atención, y no al individuo». Esto lleva a Gluckman a «atribuir a los chismosos la "unidad" de la comunidad como valor fundamental» (p. 280), pero Paine apunta que los chismosos tienen intereses opuestos y chismorrean para defenderlos; por otro lado, evitan las acusaciones cara a cara por miedo, no tanto a que se disgregue su comunidad como a que sus afirmaciones sean refutadas y sus propósitos se frustren. Paine se fija en el caso de los pastores sarakatsani del norte de Grecia, estudiados por Campbell (1964), cuyas familias luchaban por el prestigio y competían por el estatus invocando derechos morales a su favor y en contra de los demás. Les preocu-

paba la moralidad, no la unidad comunal. Proyectaban dudas morales sobre las restantes familias para aumentar su propio estatus (p. 281). El mismo argumento se puede aplicar al caso de los makah (p. 282). Paine señala que lo que nosotros llamamos grupo es a veces «un círculo de semigrupos rivales basados en el interés» (siguiendo a Mayer, 1963); en estos círculos, las habladurías tienden a ser competitivas y hostiles. Los departamentos académicos son también un buen ejemplo de este fenómeno, sobre todo cuando los investigadores menos productivos envidian los trabajos de sus colegas.

Paine admite que las habladurías son catalizadores del proceso social, bien evitando el conflicto, bien exacerbándolo. Observa también que los chismosos cotillean para obtener información sobre otros y para trasmitir ideas o historias. Cuentan a sus oyentes información que cobrará valor cuando también ellos soliciten información valiosa. (La información puede ser inexacta, pero no tiene que ser exacta para resultar valiosa o útil; al contrario, siempre y cuando la información no llegue a oídos de adversarios que la difundan o que se la repitan al individuo criticado.) Y así el chismoso se encuentra metido en una serie de prestaciones o regalos más o menos calculados, y el chismorreo «es un poderoso instrumento social» para los que saben manejarlo y dirigirlo (p. 283; véase también Rosnow, 1974). Curiosamente, apoya valores sociales. En realidad, para que el chismorreo sea efectivo, debe presentarse como sustentador de los mismos. Pero éste no es el objetivo principal, que consiste en dar al chismoso lo que busca mediante la participación en la red de narración de historias.

El cuadro 1 resume las diferencias entre Gluckman y Paine sobre el rumor y las habladurías.

CUADRO 1. Ideas de Max Gluckman y Robert Paine sobre las habladurías.

	Proposiciones básicas	**Expansión de la proposición**	**Ejemplos utilizados (selección)**
Gluckman (1963)	Las habladurías contribuyen a la unidad del grupo	Habladurías (1) Refuerzan las normas (2) Controlan las conductas individuales (3) Facilitan la elección de líderes	Gritones Lugareños haitianos Lugareños haitianos
Paine (1967)	Las habladurías parten de individuos que defienden sus intereses	Habladurías. (1) Denigran a otros (2) Pretenden elevar el estatus del chismoso (3) En general, son catalizadores del proceso social	Indios makah Sarakatsani

La breve explicación de Paine apuntaba efectivamente a un campo de análisis que Gluckman había ignorado o pasado por alto, aunque las pruebas que citaba aludían a él. La información que los profesores y otros persiguen e intercambian en reuniones, conferencias y seminarios y en el contexto de los aspirantes a puestos se relaciona casi siempre con los intereses de las personas, y las habladurías informales funcionan como una vía útil de averiguar «qué ocurre realmente» en una editorial, un departamento universitario o en el trabajo de un colega y lo que puede afectar a las aspiraciones de un individuo. La importancia que se da a una ronda de llamadas telefónicas en una búsqueda de trabajo indica que las habladurías sirven para comprobar lo que figura «por escrito», aunque también son, a veces, rumores sin fundamento. No obstante, la gente las acepta porque desconfía de las evaluaciones formales a las que tienen acceso los candidatos, cuyo contenido se teme que esté «filtrado».

En estos casos, las habladurías son la búsqueda de «la "verdad" detrás de la "verdad"». Y a veces resultan invasivas y destructivas. Dependiendo de su motivación, pueden funcionar igual que una acusación de brujería. Lo mismo es aplicable a otras formas de comunicación que circulan en contextos secretos, bien sea en relación a la identidad del autor de un documento, a su contenido o a ambas cosas. La evaluación de trabajos inéditos previa a su publicación sirve de ejemplo ilustrativo. Un escritor hábil y con experiencia en dichas evaluaciones conoce los requisitos mínimos para descartar un manuscrito o una propuesta sin tener que demostrar nada en profundidad. Frases como «el manuscrito no está en condiciones de ser publicado en su forma actual» significan que el manuscrito podría mejorar tras algunas revisiones que los autores pueden hacer sin problema. Pero la ambigüedad expresiva y la evaluación sin fecha fija son motivos suficientes para que una editorial torpedee un proyecto que no tenía intención de aceptar. La elección precisa de los términos utilizados por una persona para transmitir información se parece mucho a los giros retóricos de las habladurías orales y marca una diferencia radical en el resultado final y en el tratamiento de la persona evaluada, dependiendo de la forma en que se reciba la «información» y se traduzca en acción.

En este punto podemos hacer una distinción útil entre habladurías, rumores y chismorreos. Las habladurías circulan mutuamente entre redes o grupos. El rumor es información no confirmada, cierta o falsa, que va de boca en boca, generalmente en redes más amplias que las habladurías. Los chismorreos son noticias que desacreditan a las personas contra las que se dirigen, mientras que, en las habladurías y los rumores, no sucede eso necesariamente (aunque sí casi siempre). Las habladurías se extienden a veces en circuitos de rumores, y los rumores entran en redes de chismorreos. El chismorreo penetra en am-

bos y tiene mayor repercusión pública. Habladuría es el término que se suele utilizar para referirse a las variedades locales de los discursos que hemos tratado aquí, mientras que el rumor alude a la extensión de este proceso en zonas más amplias.

Los engranajes del rumor y la habladuría inciden también en redes o grupos permanentes, en los que se almacena información que, en ocasiones, no se utiliza durante años, pero que es un recurso al que se puede echar mano en ulteriores contextos de cambios y conflictos. El rumor, transmitido de forma imperceptible durante años como un virus de acción lenta, forma parte del «expediente» informal de una personal hasta que se esgrime como arma contra esa misma persona en un marco de intereses competitivos. Sus años de existencia se interpretan como signo de autenticidad, aunque sólo se base en una observación casual muy poco relacionada con la realidad. La capacidad potencial para hacer daño a pesar del tiempo es, por tanto, una importante característica latente del rumor. Un ejemplo formal de este fenómeno son los archivos secretos del gobierno, como los de la Stasi en la Alemania oriental comunista. Se ha planteado el problema de qué hacer con toda esa «información» tras la caída del gobierno de Alemania oriental y la reunificación del país. Esos archivos son como una especie de hechicería que los ciudadanos practicaban unos contra otros y que la Stasi empleaba contra todos los ciudadanos de Alemania oriental. La misma cuestión surge con el trabajo de la «inteligencia secreta», cuya justificación estriba en que debe haber «seguridad» (para afirmar la «unidad del grupo»), pero su eficacia depende de la veracidad de la información y de que se utilice para detener a delincuentes reales y no para perseguir a personas inocentes. Los archivos de la Stasi no tenían en cuenta la «verdad».

Los antropólogos han seguido, por lo general, la postura de Gluckman, concentrándose en las habladurías en el marco de la comunidad y subrayando sus funciones sociales más positivas. Por ejemplo, Christopher Boehm en su descripción de las luchas y las venganzas sangrientas entre los montenegrinos observa que, en dicha sociedad, dominada por las ideas del honor y la vergüenza, las opiniones desfavorables sobre las personas se incorporaban a las habladurías y que «la información que empieza intercambiándose de forma confidencial entre personas muy próximas, se difunde como "secreto" hasta que llega a oídos de individuos que no se molestan en ser discretos» (Boehm, 1984, p. 82). A veces, el tema de la habladuría no se conoce hasta que hay una acusación pública. Las habladurías se basaban mucho en las especulaciones y en suposiciones sobre motivos y acciones. Se tenía en cuenta la trayectoria personal de la persona imputada e incluso el carácter moral de sus padres.

En estas circunstancias, se temía mucho a las habladurías, que, según nos dice Boehm (p. 83), disuadían a la gente de hacer fechorías o

la impulsaban a evitar a toda costa que los descubriesen. Para Boehm, las habladurías son una especie de «tribunal» y afirma que «las habladurías funcionan como un sistema a través del cual la idea que el grupo tiene sobre lo moralmente aceptable e inaceptable se refunde y se renueva continuamente» (p. 84). De forma simultánea, observa que la mayoría de las personas interpretan las habladurías «como un instrumento insidioso de moralidad». Por nuestra parte añadimos que se trata de un instrumento imperfecto, puesto que se puede fabricar y distorsionar fácilmente. Boehm apunta de pasada que la gente también recurría a las habladurías para alabar a otros y, por tanto, tienen ciertas concomitancias positivas. Es una apreciación que se suele omitir y llama la atención que Boehm la incluya casi en el último momento. Sin duda, la fama y la reputación positivas dentro de la tribu también se comunicaban por vía oral a través del rumor y la repetición.

Los estudios de los psicólogos sociales suelen concentrarse menos en las habladurías y en sus supuestas «funciones» y más en las características del rumor como forma de comunicación. Gordon Allport y Leo Postman publicaron su estudio sobre la psicología del rumor en 1947, poco después de la Segunda Guerra Mundial. Su investigación incidía sobre todo en los problemas del gobierno de Estados Unidos con el control de los rumores y los temores públicos durante la guerra, comenzando por los rumores en torno al ataque japonés sobre Pearl Harbor y la desconfianza general que suscitaban las noticias difundidas por la administración. Observaron (1947, p. 2) que «el rumor se propaga cuando los acontecimientos cobran importancia en las vidas de los individuos y cuando las noticias recibidas sobre ellos son insuficientes o de una ambigüedad subjetiva». Este marco de rumores difiere mucho del que nace con las supuestas fechorías de los individuos dentro de las comunidades. En ambos contextos, se tienen en cuenta las emociones, pero en el que analizan Allport y Postman sobre acontecimientos a gran escala, los rumores penetran en las vidas de las personas y las llevan a especular sobre su significado, alcance y consecuencias. En los engranajes de las habladurías y los rumores de las comunidades pequeñas, los rumores son a veces meras conjeturas sobre sucesos que no existen. Rumores similares rodean también los acontecimientos de largo alcance, sobre todo con exageraciones y relatos acerca de motivos secretos. Allport y Postman especifican las categorías de los rumores «fantásticos» y de los rumores «desiderativos» en este contexto. Aluden también (p. 10) a los rumores «suscitados por el odio» o «que abren brechas», por ejemplo sobre las personas que supuestamente evitaban el servicio militar durante la guerra, y ofrecen un cuadro de mil rumores recogidos en Estados Unidos en el verano de 1942, coincidiendo con la entrada del país en la guerra del Pacífico. Allport y Postman comentan los métodos adoptados por el gobierno para erigir defensas contra los rumores que

socavaban la confianza en el proyecto bélico. En este punto, está implícita la noción de que el rumor no sólo no se verifica, sino que es imposible de verificar y en gran parte inexacto.

En términos abstractos, Allport y Postman proponían (pp. 33-34) una fórmula según la cual «la cantidad de rumores en circulación variará dependiendo de la importancia del asunto para los individuos afectados en consonancia con la ambigüedad de las evidencias sobre el mismo». Dejando a un lado el problema de cuantificar dichas variables, la fórmula recoge los dos elementos de la importancia y la ambigüedad y señala que ambos entran en juego en la producción y transmisión del rumor. Los autores afirman que hay que contar también con una tendencia general del ser humano, a saber, la inclinación a encontrar significados en el propio entorno (p. 37). Los rumores funcionan muchas veces como explicaciones que llenan los huecos interpretativos sobre los «hechos» o los «informes» y construyen narraciones que se adaptan a los temores y presuposiciones de la gente y a sus condiciones emocionales.

El otro aspecto fundamental del trabajo de Allport y Postman sobre los rumores era experimental. Establecieron cadenas de transmisión de información entre personas y demostraron que los relatos experimentaban tres procesos al pasar de unas personas a otras: *nivelación,* o sea, «la tendencia de los relatos a abreviarse, ser más concisos y más fáciles de transmitir» (Allport y Postman, 1945, comentados por Shibutani, 1966, p. 5); *acentuación,* es decir, retención y transmisión selectiva (lo cual coincide con la nivelación); y *asimilación,* «la tendencia de los comentarios a ser más coherentes y adaptados a las presuposiciones e intereses de los asuntos» (Shibutani, *ibid.*). En realidad, los tres procesos dependen de la relativa homogeneidad de la red de rumores y de su formación ideológica. Cuando un rumor pasa por varias redes, sus transformaciones son más complejas de lo que indican las anteriores proposiciones. La consecuencia genérica que apuntan Allport y Postman es no sólo que los rumores se desvían de «la verdad» a medida que se propagan, sino que al hacerlo, se convierten en formas narrativas cada vez más estandarizadas. La fase o proceso de *asimilación* corresponde a la habladuría, que, a su vez, con el tiempo se transforma en «leyenda urbana».

Allport y Postman afirman que, en general, la leyenda «se puede considerar un rumor consolidado», que «deja de cambiar cuando se transmite de generación en generación». Asumen que la leyenda y el mito son similares y contienen valores y, por tanto, reconocen que tanto los rumores como las leyendas conllevan evaluaciones sobre los otros y son *valoraciones* del mundo, no meras informaciones (1947, p. 167). Indican que, seguramente por ese motivo, «nuestras relaciones sociales están saturadas de rumores y leyendas» (p. 169), que repre-

sentan una «fusión de pasiones y antipatías» (p. 173), sobre todo en las esferas de la etnicidad, la sexualidad y la política. Allport y Postman introducen la idea del «público del rumor», conjuntos de personas susceptibles a determinado tipo de narraciones, que participan activamente y se ocupan de transmitir o de debatir los rumores (p. 182). Por último, destacan un aspecto al que volveremos posteriormente, que «las revueltas no se producen si no hay rumores que provoquen, acompañen e intensifiquen la violencia» (p. 193).

Tamotshu Shibutani añadió una serie de observaciones sociológicas a la obra de Allport y Postman, aparte de investigar con gran profundidad los rumores relacionados con la Segunda Guerra Mundial, tanto desde la perspectiva estadounidense como desde la japonesa. Shibutani no parte de la proposición de que el rumor no está verificado, es poco fidedigno o falso. Describe el rumor como «noticia improvisada» y afirma que se halla en «constante construcción» (1966, p. 9) y que las transformaciones de su contenido no son meras distorsiones, sino parte del proceso de adquisición de un consenso (p. 16). Shibutani dice que el rumor «se puede considerar una forma de resolver problemas» (p. 17) y que «la realidad que debemos estudiar no es la distorsión en las transmisiones consecutivas, sino la interacción social de las personas atrapadas en situaciones mal definidas. Para actuar con inteligencia, esas personas buscan noticias y el rumor es esencialmente un tipo de noticia» (p. 17). Y así Shibutani utiliza el enfoque de la sociología política y trata el rumor más como una forma de actividad racional que como expresión o proyección de emociones. Evidentemente, puede ser una cosa u otra o ambas.

El paralelismo de Shibutani con las noticias resulta útil. Indica que las noticias de los periódicos o de la radio no necesariamente son ciertas, sino que consisten en opiniones y suposiciones dictadas por valores. En las sociedades centralizadas, los canales institucionales controlan la difusión de la información, y la gente busca canales alternativos para completarla, transgrediendo prerrogativas pretendidamente oficiales. Por tanto, el rumor se vuelve subversivo en intención o en resultados. Shibutani comenta el papel del rumor en la producción de violencia en el caso de los rumores sobre bandoleros y complots de nobles que circularon en la Francia prerrevolucionaria entre 1789 y 1793 (caso 46, p. 103). Asimismo, pone un ejemplo de ecuación personal en los procesos de formación rumores: el estudio de una comunidad rural canadiense hecho por Leonard Doob en 1941.

En esa comunidad, Doob localizó un rumor que decía que un extranjero que había alquilado una cabaña era un espía alemán. Las cuatro personas que se mostraron más activas a la hora de propagar el rumor fueron: primero, «una mujer que quiso alquilar su cabaña al extranjero y que no lo había conseguido»; segundo, «un hombre que

al principio había defendido al extranjero y había tenido problemas al hacerlo»; tercero, «un hombre enemistado desde mucho tiempo antes con la familia que abastecía de productos lácteos al extranjero»; y, por último, «una persona con fama de desconfiar de todo el mundo» (p. 121). Añadiremos que, sin duda, el extranjero carecía de un grupo de apoyo estable en la comunidad y, por tanto, era muy vulnerable a las acusaciones. En otras palabras, se encontraba potencialmente en el papel del brujo. La historia ilustra muy bien los procesos de búsqueda de chivos expiatorios o de inculpación que se producen cuando el contexto amplio es propenso a ellos, aunque no haya ocurrido una desgracia concreta o un desastre en la comunidad.

La anécdota de Doob encuentra paralelismos, a escala mucho mayor, en los rumores que circularon sobre los ciento sesenta mil japoneses que estaban en Hawai cuando se produjo el ataque a Pearl Harbor. Un rumor declaró que habían envenenado el depósito de agua local, otro que los japoneses que trabajaban en las plantaciones de Oahu cortaron cañas y apuntaron a Pearl Harbor con ellas para orientar a los aviones japoneses, y otro que los residentes japoneses agitaban los kimonos de las mujeres para saludar a los pilotos de su país (p. 132). En este caso, los acusados tienen una identidad ambigua y se convierten en forasteros cuando se les tilda de traidores. La traición es la marca característica de la bruja en una sociedad de Papúa Nueva Guinea, la de los waghi (O'Hanlon, 1989).

El estudio de Jean-Noël Kapferer sobre el rumor recoge la observación de Shibutani de que el rumor no es intrínsecamente una desviación de la «verdad», sino un esfuerzo por alcanzar un consenso de opinión sobre la verdad. Shibutani afirma que, en el contexto en el que se produce el rumor, «la exigencia de noticias se asocia positivamente con la intensidad de la emoción colectiva» (1966, p. 164). El rumor se propaga para satisfacer la demanda. Kapferer dice (1990, p. 3) que «los rumores no surgen de la verdad, sino que la buscan». Esta búsqueda se produce al margen de los canales autorizados u oficiales y de la verificación formal, y, por tanto, los rumores son a menudo transgresores. La gente recurre a la autoridad o a los medios como fuentes de la verdad, delegando así la verificación, pero el rumor impregna todo el proceso y es una de las razones de que las autoridades gubernamentales se preocupen por controlar o negar rumores que pueden provocar inquietud, pánico o insatisfacción general. Los teléfonos de información sobre rumores están para eso. Durante el temor al ántrax, después del desastre del 11 de septiembre de 2001 en el que unos piratas aéreos destruyeron el World Trade Center de Nueva York al estrellar dos aviones comerciales contra el edificio, suicidándose y matando a los pasajeros de los aviones y a miles de trabajadores de las oficinas ubicadas en el edificio, circularon numerosos mensajes falsos sobre la presencia

de ántrax en instalaciones del gobierno. En Pittsburgh, por ejemplo, se estableció rápidamente un teléfono de información gubernamental para atender los problemas emocionales e informativos de la gente. El objetivo primordial del teléfono era funcionar como oráculo, declarando los rumores verdaderos o falsos. Esta práctica coincidió con el descubrimiento de esporas de ántrax en varios edificios gubernamentales de Washington y en las oficinas informativas de Nueva York y Florida, y con la dificultad de seguir la pista de «hechicería» que las había diseminado. Por tanto, la verdadera propagación de las esporas se produjo al mismo tiempo que la difusión de las falsas historias sobre ellas, aumentando con ello el nerviosismo y la confusión de la gente.

Una página de snopes.com (http://www.snopes2.com/rumors/rumors /htm) difundió una serie de rumores sobre los secuestros aéreos y la propagación de las esporas de ántrax, codificando los rumores de cuatro maneras mediante círculos que los relacionaban entre sí. El círculo verde indicaba afirmaciones veraces; el rojo marcaba las afirmaciones falsas; el amarillo, las afirmaciones de «veracidad sin comprobar o ambigua»; y el gris, las «leyendas de origen desconocido». Un ejemplo de rumor calificado de verdadero fue que, «en los días previos a los ataques terroristas, grupos desconocidos vendieron partidas de acciones de United and American Airlines (cuyos aviones se estrellaron en los ataques)». Esta información procedía de los periódicos, pero también circulaba de boca en boca. Un ejemplo de rumor falso fue que «la CNN utilizó secuencias antiguas para falsificar las imágenes de los palestinos bailando en las calles después del atentado terrorista de Estados Unidos». Las secuencias se emitieron y se comentaron repetidamente para indicar a los americanos, de forma sin duda dolorosa, que la catástrofe hacía felices a otros, lo cual se vinculaba con el apoyo de Estados Unidos a Israel. Por último, un ejemplo de «leyenda urbana» codificada en gris afirmaba que «las imágenes del incendio del World Trade Center revelaban el rostro de Satán». Este dato se completó visualmente con dos fotografías en las que se distinguían rasgos del rostro del demonio entre el humo. La fuente de internet cita las palabras de procedencia desconocida de un supuesto comentarista que sugería que las fotos «representan a Satán despertando de su escondite en el World Trade Center» y no tanto el horror del propio ataque.

La clasificación de este rumor como leyenda urbana nos recuerda que estas leyendas no son historias inofensivas. Como los rumores y las habladurías en general, se desarrollan en un contexto ideológico muy viciado y de fuerte oposición. Kapferer indica (p. 14) que «un rumor constituye una relación con la autoridad», casi siempre una relación de oposición porque discute los desmentidos oficiales. En un marco más extenso, los rumores y las habladurías representan a veces la oposición y la insatisfacción entre grupos y categorías de personas

dentro de la sociedad, sobre todo categorías consideradas en términos de clase o étnicos y basadas en ideas de exclusión o inclusión. La génesis de un rumor depende de la escasez de información sobre un suceso o supuesto suceso y de la ansiedad que genera dicha incertidumbre o parquedad.

La «explicación» de la «imagen» de Satán en el incendio del World Trade Center es un ejemplo de rumor que Kapferer destaca y relaciona con una gran empresa, Procter y Gamble. Sin especificar la fuente del rumor en términos exactos, Kapferer observa que surgió de un pastor o de varios pastores pertenecientes a un grupo cristiano fundamentalista del Bible Belt del oeste de Mississippi, en el sur de Estados Unidos (p. 21). El rumor afirmaba que «el emblema de la empresa –un rostro humano que contemplaba miríadas de estrellas– contenía gran cantidad de símbolos satánicos», en especial el número 666, signo de la bestia en el Libro de la Revelación. «Se decía que Procter y Gamble había hecho un pacto con el diablo para aumentar las ventas y daba el diez por ciento de sus beneficios a una secta satánica» (Kapferer, p. IX). El rumor se difundió rápidamente, y Procter y Gamble recibió un aluvión de llamadas telefónicas. Tras una larga lucha contra el rumor, la empresa retiró el emblema de sus productos, y el rumor se calmó al fin.

Se trataba de un rumor coincidente con una leyenda urbana que procedía de una larga historia de ideas religiosas sobre signos apocalípticos en las tradiciones cristianas milenaristas, ideas que se han propagado por todo el mundo con la difusión de las versiones carismáticas y fundamentalistas del cristianismo, que llegaron también a Papúa Nueva Guinea (Stewart y Strathern, 1997, 2000b). La cita de la fuente de Internet a la que aludimos antes sobre la imagen del demonio en medio del humo del World Trade Center decía:

> Según la Biblia, la usura es el método que utiliza Satán para esclavizar al mundo bajo su dominio, a los economistas y banqueros del mundo... todo lleva al 666, símbolo económico del comercio según el Libro de la Revelación (capítulo 13, versículo 17).

La historia de Procter y Gamble contiene otros matices a causa de la interpretación del número 666, pero pertenece a una serie de rumores peyorativos sobre empresas comerciales y sus operaciones. Por ejemplo, el rumor sobre una serpiente que mordió a un niño en una tienda de la cadena K-mart, o los ratones muertos en las latas de Coca-Cola, o las mujeres secuestradas y vendidas a redes de trata de blancas después de que las pinchasen con una aguja en el probador de una tienda de ropa. Estas historias contienen muchas veces insinuaciones injuriosas de tipo étnico sobre los dueños de los establecimientos, como por ejemplo, los huesos de rata que supuestamente se encontraron en restaurantes chi-

nos, turcos o griegos de Europa. Son rumores que se dirigen contra los forasteros o los «otros», igual que las acusaciones contra las brujas o los hechiceros. Explotan los arraigados temores a la contaminación o a la conspiración. Y sin duda, deben su poder a que existen ataques, hostiles de tipo maligno, como las esporas de ántrax enviadas por correo o por otros medios en Estados Unidos en el otoño y el invierno de 2001. Los rumores se nutren o surgen de la fantasía y de estados emocionales, pero ganan verosimilitud cuando se relacionan con sucesos reales de cualquier tipo. Por último, Kapferer señala que «no existe política sin rumor» (p. 215), sobre todo en época electoral. Los rumores son armas políticas muy efectivas que centran la atención en un tema, al margen de que lo que afirman sea verdadero o falso.

El estudio de Patricia Turner (2003) sobre los rumores y las leyendas urbanas confirma las observaciones de Kapferer y pone de manifiesto que dichas historias funcionan como parte de la resistencia política hacia los grupos dominantes. Turner se centra en las historias afroamericanas de Estados Unidos. La primera, como otras que ya hemos citado, es un ataque contra una determinada empresa. En general, se trata de acusaciones de genocidio deliberado que reflejan una idea dominante de competición demográfica por la reproducción y la sexualidad. Turner ofrece numerosos ejemplos, como (p. 2) uno que afirma que «Church`s (franquicia de comida rápida de pollo) es del Ku Klux Klan y añade algo a la comida que produce esterilidad en los hombres negros». El rumor juega con varios temores. Las franquicias de Church`s proliferaban en localidades sureñas con gran número de población afroamericana, lo cual se interpretaba como una especie de infiltración o contaminación. Se cree que a los afroamericanos les gusta especialmente la comida rápida, y la idea de que el Klan, una organización que defiende la supremacía blanca, se aprovecha de eso invoca nociones de conspiración. La idea de que la comida estaba contaminada o envenenada se corresponde con la categoría de embrujamiento de la comida que hemos visto en otras partes del mundo. Y el añadido de que ese embrujamiento «vuelve estériles a los negros» (Turner, *op. cit.*), más que afectar a los negros –hombres o mujeres–, refleja otro nivel de ansiedades, centradas en ideas de competición sexual. Por tanto, en este rumor confluye un complejo de nociones con raíces históricas. El complejo del rumor, como el dirigido contra Procter y Gamble, funciona como una especie de arma en un marco de conflictos históricos dentro de una sociedad extensa. Sin duda, perjudicó a la empresa. En su forma clásica, la acusación de hechicería agresiva es en sí una expresión de pertinaz hostilidad contra la persona u organización acusada. Igualmente, el rumor supuestamente falso surge de una historia de conflictos y dominación que se remonta a las luchas contra la esclavitud y a la Guerra Civil americana.

Otro rumor que llegó a oídos de Turner decía que

> los científicos estadounidenses habían creado el SIDA en un laboratorio... y que querían comprobar el virus, así que fueron a África, porque los africanos eran prescindibles, introdujeron la enfermedad y luego no pudieron controlar su propagación a los europeos y los americanos *(ibid.)*.

Este rumor surge de la experiencia histórica, según la cual a los gobiernos se les acusó con fundamento de utilizar a los ciudadanos o a otras personas como «conejillos de Indias» para experimentos médicos. El rumor se opone a la idea de que, como el SIDA afectó por primera vez a los humanos en África, los habitantes africanos son responsables de su génesis o propagación. Elimina esta incómoda atribución y achaca la conspiración a los «científicos estadounidenses». El rumor es similar a otro que comenta Turner y que dice que «la producción y distribución masiva de drogas es un empeño de los blancos por impedir que los negros, que quieren mejorar su situación en el mundo, lo consigan» *(ibid.)*. La responsabilidad recae de nuevo fuera del grupo y se atribuye a los «otros», dentro del sistema global.

Una versión de otro rumor ataca a Reebok, una empresa que fabrica calzado deportivo, y afirma que «todo el dinero que gana se destina a apoyar a los blancos de Sudáfrica» *(ibid.)*. Esta declaración es similar en parte a la que atacaba a los restaurantes Church`s: la empresa obtiene dinero de los negros y los beneficios se destinan a los blancos. Se refleja así una percepción más amplia de las relaciones de explotación en el sector empresarial. Turner observa que el calzado Reebok no se fabrica en Sudáfrica y que, desde 1985, la empresa disminuyó la comercialización de sus zapatillas en la zona a causa de la oposición al *apartheid* (pp. 129-130). Turner indica que el éxito de Reebok ha convertido a la compañía en blanco de rumores maliciosos (p. 131) y observa que muchos jóvenes dejaron de utilizar calzado Reebok por vergüenza o por miedo a las críticas; por tanto, el rumor perjudicó las ventas de la compañía. Según Turner, la gente que lleva ropa «impopular» o estigmatizada se convierte en objeto de violencia (p. 133).

En un punto anterior de su estudio, Turner afirma que los padres de niños y adolescentes afroamericanos «tienen a veces actitudes ambivalentes y claramente hostiles acerca de los gastos en que incurren sus hijos por ir a la moda» (p. 129). Lo cual sugiere que los padres muy bien podrían haber divulgado el rumor para disuadir a sus hijos de comprar las carísimas zapatillas de Reebok. También puede suceder lo contrario: los jóvenes creyeron el rumor y convencieron a sus padres de que no comprasen dicho calzado para oponerse al *apartheid*. Turner se limita a decir que «la gente recurre a su concepción de

la historia de los negros para construir motivos coincidentes con la experiencia pasada y a la vez aplicables a los asuntos a los que se enfrentan» (p. 136). El rumor sobre Reebok, sin duda, resultó perjudicial, pues como ya hemos visto incluso las refutaciones más fundamentadas consiguen el efecto de resaltar la acusación, y la gente las ve como el humo que anuncia fuego. Las consecuencias generales del rumor son claras: deteriora las relaciones interétnicas. La gente recurre a la historia para interpretar el presente y de esa forma, sin darse cuenta o conscientemente, crea el futuro.

Turner dedica un capítulo al tema del canibalismo, observando que en África hubo rumores recíprocos de canibalismo entre europeos y africanos. Observa que esas historias reflejan el hecho de que «los conflictos de grupo alimentan la inquietud sobre los motivos de los otros con respecto a los cuerpos de todo un grupo» (p. 23). Sin duda, esta proposición coincide con el famoso argumento de Mary Douglas de que el cuerpo actúa como símbolo de las relaciones sociales y de que la inquietud por el desmembramiento del mismo refleja los sentimientos de vulnerabilidad del grupo (Douglas, 1966). Turner también cita al respecto el conocido argumento de William Arens de que las acusaciones de canibalismo se hacen generalmente contra categorías de «los otros» (por ejemplo, en el pasado grupos lingüísticos vecinos de lugares como Nueva Guinea; Turner, p. 24, donde cita a Arens, 1979). Su explicación de dichos rumores entre los europeos es que contribuían a justificar la explotación de los africanos, a los que se consideraba «caníbales primitivos». Curiosamente, se ha dado la misma explicación a la leyenda de Sawny Bean de Ayrshire, un eremita que vivía en una cueva de la costa y tenía fama de comer a la gente. Se ha señalado que la leyenda era una propaganda antiescocesa difundida por los ingleses. La explicación que da Turner de la visión de los europeos como caníbales por parte de los africanos es más difusa. Seguramente, en ese caso, «el canibalismo» es un símbolo de explotación voraz y no la justificación de dicha explotación, lo cual indica que cada parte da un significado divergente al canibalismo.

Sería interesante conocer la reacción de las partes para saber el estereotipo que cada una proyectaba sobre la otra. Pero casi nunca tenemos las dos caras de la moneda en la investigación de los rumores o en los debates sobre brujería y hechicería. No se suele entrevistar al supuesto brujo. Turner cita la observación de Arens, quien en Tanzania conoció a «africanos que creían que los blancos que iban a África necesitaban o querían sangre o partes del cuerpo de los africanos»; el rumor afirmaba además que las víctimas africanas eran conducidas a hospitales por bomberos y allí les cortaban la yugular y les extraían la sangre (Turner, p. 22, donde cita a Arens, 1979, p. 12). Este párrafo nos ofrece la clave de la extensa investigación de Luise White sobre

el tema, patente en el título de su libro, *Speaking with Vampires (Hablando con los vampiros)* (2000). White dice que el estudio de esos rumores o leyendas sirve para entender la historia, y Turner suscribe rotundamente dicha proposición.

El rumor y la habladuría son tan importantes en muchos procesos históricos, porque, al apelar a las predilecciones y sensibilidades de las personas proporcionan las bases para su verificación. En términos simples, la gente tiende a creer lo que quiere creer, y si se llama bruja a alguien repetidamente, ese alguien se convierte en bruja a ojos de la sociedad. En un refinado análisis de materiales que recoge numerosos ejemplos históricos de Europa y los compara con las obras de Gluckman, Colson, Malinowski y otros, Hans-Joachim Neubauer cuenta la historia del profesor de Harvard, Hugo Münsterberg, que llevó a cabo un trabajo experimental en Idaho con un acusado de asesinato que se llamaba Harry Orchard. Münsterberg intentó con varias técnicas comprobar el fenómeno de los falsos recuerdos y las ideas engañosas. Los periodistas, enterados del trabajo de Münsterberg, dijeron que había utilizado tres máquinas capaces de detectar mentiras. El científico lo negó rotundamente, aunque sin éxito. El rumor persistió. «La supuesta máquina que arrancaba la verdad a los criminales logró, en realidad, demostrar la verdad de los hechos: los rumores tenían más fuerza que los testimonios» (Neubauer, 1999, p. 155).

Esta anécdota demuestra la forma en que los rumores, incluyendo los que tratan de brujería, arraigan en la imaginación de la gente y desplazan la realidad, convirtiéndose en una realidad propia. Si el científico de Harvard fue incapaz de desmentir un rumor sobre sus técnicas de trabajo, ¿qué conseguiría una supuesta bruja negando las acusaciones hechas contra ella? La «bruja», ya estigmatizada, pasa a ser alguien secundario a quien nadie escucha, y si la escuchan, seguramente la malinterpretarán. Teniendo esto en cuenta, las «confesiones de brujas» se pueden considerar actos vencidos y confusos de rendición a las fuerzas que rodean a las acusadas, entre ellas la fuerza del rumor. Lo mismo cabe decir de las confesiones de las personas acusadas de delitos, incluyendo los delitos de violencia, y explican por qué dichas personas se incriminan falsamente e incluso llegan a creer las acusaciones que se hacen contra ellos.

El libro de Neubauer contiene interesantes ejemplos de contextos europeos y comienza con un sugerente estudio de las antiguas nociones griega y latina de *feme* y *fama*. Cita el impactante párrafo del poeta y agricultor griego Hesíodo de Beocia, que escribió su obra en torno al año 700 a.C.:

> Evita la terrible reputación de los mortales, pues la mala reputación es ligera y muy fácil de levantar, pero dura de soportar, y es casi

imposible quitársela de encima. Ninguna reputación desaparece totalmente si mucha gente la corre de boca en boca. Sin duda que también ella es un dios (Hesíodo, *Trabajos y días,* versos 760-765; traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez).

La cita de Hesíodo revela muy bien la ambivalencia de su actitud ante la «reputación». «La terrible reputación de los mortales» es la habladuría, que perjudica a las personas. El poema de Hesíodo está lleno de advertencias a su hermano Perses, quien, por desgracia o mala administración, ha perdido su granja a causa de las deudas. Al parecer, Perses ha atendido los consejos torcidos de un vecino y los rumores locales se han cebado con él, haciendo que pierda su crédito. Hesíodo advierte que es fácil decir algo o prestar oídos a las habladurías y los rumores, pero muy difícil sobrellevar las consecuencias. Y ello, porque una vez que un rumor surge, cuesta mucho sofocarlo. Se vuelve inmortal. Por último, Hesíodo cambia de postura y en un guiño nos dice que, en ese sentido, la «reputación» es una divinidad.

El guiño expresa muy bien el poder de los rumores y las habladurías, posteriormente representados de forma muy gráfica en la *Eneida* de Virgilio, que escribe sobre la *fama* (rumores, noticias o reputación) que se incorpora al dominio público cuando el errante héroe troyano Eneas y la reina cartaginesa Dido se enamoran (Neubauer, p. 37). La *fama* puede ser buena o mala. En cualquier caso, se caracteriza por su multiplicidad. La historia de Virgilio, posteriormente recogida por muchos escritores, plasma este rasgo y da un origen mitológico a la *fama*.

Sale al punto la Fama a toda Libia,
veloz como ninguna, horrible plaga.
Vive de movimiento, crece andando,
débil, medrosa empieza, luego se irgue,
pisa el suelo y su frente va en las nubes.
(Virgilio, *Eneida,* versos 272-276; traducción de Aurelio Espinosa Pólit, 1989.)

Virgilio continúa diciendo que la *fama* (el rumor) nació de la Tierra, hermana de los titanes Ceo y Encélado, la cual, tras enfadarse con los dioses, dotó a la *fama* de capacidad para caminar y volar, pero con rasgos monstruosos y deformes:

Dícese que, irritada con los dioses,
vestigio horrendo, enorme, cada pluma
cubre, ¡oh, portento!, un ojo en vela siempre,

con otras tantas bocas lenguaraces
y oídos siempre alertos. Por la noche
vuela entre cielo y tierra en las tinieblas,
zumbando y sin ceder al dulce sueño (versos 261-266).

En este caso, la multiplicidad se encuentra en la profusión de ojos que acechan tras las plumas, con otras tantas lenguas, bocas y oídos. El rumor no es falso, aunque sí exagerado. La verdad y la falsedad se multiplican a causa de la curiosidad humana o por mero deseo de diversión (véase Lienhardt, 1975).

La personificación de la «reputación», e incluso su endiosamiento en palabras de Hesíodo, nos recuerda el poder de los rumores en la vida social y también su peligro (Brenneis y Myers, 1984). Raymond Firth, en su estudio sobre los rumores en Tikopia, una de las islas Salomón, observa que el término que él traduce como «rumor» significa realmente «palabra» o «conversación» y que se aplica a todas las noticias. Se fija también en la prevalencia de los rumores en esta pequeña isla del Pacífico de mil doscientos habitantes y en el interés especial de los jefes por lo que sucedía en otras partes de la isla. Firth y su ayudante, James Spillius, recogieron setenta rumores en un período de veintiocho meses durante dos expediciones, en 1928-1929 y en 1952 (Firth, 1967, p. 148). Este interés por las noticias y el meticuloso afán por comprobar si son ciertas o no es típico de las culturas del Pacífico en general. Muy lejos de Tikopia, en las tierras altas de Papúa Nueva Guinea, surge el tema con respecto a los contextos coloniales y a las relaciones entre los policías del gobierno australiano y los habitantes de la zona. Estos oficiales estaban autorizados para mediar en las discusiones locales y para llevar registros de todas las tendencias y movimientos sociales de su zona. Se comunicaban con la gente por medio del tok pisin, una lengua franca con vocabulario básico en inglés. Cuando se enfrentaban a una disputa, los litigantes, a menudo, comenzaban sus declaraciones con las palabras *ol i tok,* que significan «dice la gente». A los policías les costaba trabajo llegar a la verdad de dichas declaraciones, igual que a la gente. (Esto ocurría en los años sesenta, antes de que Papúa Nueva Guinea se convirtiese en nación independiente en 1975.) Adoptaron la frase *ol i* y la convirtieron en un sustantivo singular, *Orly,* que expresaba sus sentimientos al enfrentarse a un cúmulo de rumores. «A *Orly* no le gusta el proyecto de la nueva carretera», decían. Las personas se convertían en sus habladurías, y las habladurías se identificaban con una persona concreta. De igual forma, la habladuría también convierte las peculiaridades de una persona determinada en los estereotipos de la bruja.

En este capítulo, pretendemos demostrar los múltiples contextos sociales en los que el rumor y la habladuría ejercen influencia. Examinamos en detalle el debate entre Gluckman y Paine para rastrear la transición en la antropología entre las primeras ideas funcionalistas que subrayaban la unidad del grupo y los análisis posteriores que se concentraban en el individuo como tal o en redes de relaciones competitivas caracterizadas por la tensión, la desconfianza y la ambigüedad. En este tipo de relaciones, surgen con facilidad y proliferan las ideas de brujería o hechicería. Para ilustrar estos puntos ante nuestros lectores universitarios, señalamos que los procesos ocultos de la vida académica se corresponden muchas veces con acusaciones veladas de hechicería o con actos de brujería y hechicería. Las palabras pronunciadas o escritas pueden destruir la integridad de una persona o de un proyecto, aunque exteriormente formen parte de un proceso de revisión confidencial. «Alabar con la boca pequeña» equivale a negar a una persona o a un proyecto identidad como miembro de un grupo. La insistencia en una «perspectiva analítica» funciona como exigencia de un análisis opuesto a cualquier otro punto de vista. En circunstancias de tensión, como las luchas por puestos de profesorado que comentamos anteriormente, el paralelismo con la hechicería resulta aún más evidente. Por ejemplo, se envía al decano o a un jefe de departamento una carta anónima conteniendo acusaciones o imputaciones de fechorías por parte de otras personas. El anonimato del autor de la carta da a la persona carácter de hechicero, cuyos actos dañinos se ven bien a las claras, pero sin que se responsabilice de ellos. En las muertes por hechicería, tampoco hay una «autoría» firme de los responsables. El hechicero mata o intenta matar, pero evitando las represalias o la refutación. Se genera otra capa de evasión de la responsabilidad cuando el «hechicero» directo actúa bajo coacción como agente de un patrocinador con mayor capacidad de manipulación, aunque oculto.

La obra de antropólogos como John Campbell (1964), Juliet du Boulay (1974) y John Haviland (1977) explica perfectamente la forma en que las personas utilizan las habladurías para pelear por el estatus y para crear perspectivas particulares del mundo circundante. El rumor y la habladuría, como la conversación en general, configuran realidades sociales, no sólo las reflejan. El estudio de Campbell señala las estrechas relaciones que los sarakatsani del norte de Grecia establecen entre la consideración personal, el honor, la identidad, la vergüenza, las habladurías, el ridículo y la risa. Campbell, que toma la comunidad como punto de referencia y utiliza términos funcionalistas, destaca que las habladurías sostienen implícitamente los valores. Demuestra que son competitivas y muy destructivas. «Las habladurías no cesan

nunca y abarcan hasta los detalles y circunstancias más insignificantes», dice (1964, p. 314). Considera que las habladurías y la autoestima se refuerzan mutuamente. Su análisis sigue de cerca la teoría general de los rumores de Gluckman. Pero sus datos también demuestran que las habladurías se utilizan para destruir reputaciones y que generan siempre carcajadas maliciosas (compárese con Just, 2000, pp. 159-160). El punto de referencia de Campbell son los hombres, de acuerdo con la ideología masculina de los sarakatsani. Pero las habladurías también son importantes entre las mujeres sarakatsani. El estudio de Du Boulay indica que en Ambéli, Grecia, las habladurías eran «una actividad a la que se dedicaban sobre todo las mujeres» (1974, p. 204), generalmente sin más propósito que el de divertirse. Sin embargo, las mujeres de Ambéli «comprendían muy bien los peligros que corrían las partes interesadas» cuando se hallaban en juego sus propios intereses y reputaciones (p. 206). Y las habladurías adquirieron, por tanto, un matiz negativo. Los lugareños reconocían que habían contribuido a la fragmentación total de una «comunidad en decadencia» (p. 209). Según Du Boulay, las habladurías no se pueden clasificar a la ligera en constructivas o destructivas, puesto que «el propio carácter de la habladuría hace que no sea ni una cosa ni la otra» (p. 212). Haviland (1977, p. 172) observa que la habladuría exige habilidad y que «incide en los asuntos que más preocupan» a la gente: «El mundo familiar de los vecinos y los parientes, diseccionado en trocitos relevantes, más como asuntos o contratiempos insignificantes que como triunfos, tragedias o revelaciones». Este entorno de conversaciones mundanas constituye la base de los mundos más dramáticos de las cazas de brujas de Europa y África. Un minucioso estudio de la zona del Bocage, en el oeste francés, ilustra las ramificaciones de la conversación y sus intersecciones con otros actos en el contexto de las acusaciones de brujería que suelen centrarse en la división de la tierra y la propiedad (Favret-Saada, 1977). Formas poco habituales de hablar, tocar o mirar se interpretan como signos de actividad embrujadora, y Favret-Saada cita conversaciones textuales en las que aparece a menudo el miedo a las brujas, que impregna la vida cotidiana. El título de su libro hace hincapié en el poder de la conversación: *Deadly Words (Palabras mortales).*

Las perspectivas de los antropólogos han de complementarse con las de los psicólogos sociales. Hemos seguido un movimiento que va desde la obra de Allport y Postman, centrada en el estudio de la desviación de los rumores de «la verdad», a puntos de vista posteriores como los de Shibutani y Jean-Noel Kapferer, que consideran el rumor como búsqueda de información e intento de solucionar problemas. En estos análisis vemos que dicha búsqueda está condicionada por las tendencias emocionales de las personas y por las relaciones so-

ciales, y en particular por la consideración que tienen de sí mismas y de los demás en el mundo.

La obra de Patricia Turner destaca acertadamente la génesis del rumor como herramienta de crítica social y arma contra lo que se interpreta como dominación. En este caso, el rumor adopta la forma de supuesta agresión, como un envenenamiento, contra otros e incluso indica una asociación similar a las de Taussig entre el capitalismo y el demonio (Taussig, 1980). La leyenda urbana entra así en la esfera de las tradiciones sobre pactos satánicos, que pertenecen también a la brujería europea y que posteriormente penetraron en África. Abordaremos a continuación la transformación de las ideas sobre la brujería en África.

III

ÁFRICA

En el capítulo 1 hemos visto que, en casos locales de acusaciones de brujería, existen similitudes entre el África colonial y la Europa del siglo XVII. Y en el capítulo 2 indicamos que William Arens había descubierto las sospechas de los africanos, según las cuales los europeos utilizaban a sus subordinados coloniales para extraerles la sangre, una noción coincidente con el canibalismo. Arens ha documentado ampliamente las fantasías de canibalismo atribuido a los «otros» en numerosos contextos históricos, incluidos los del colonialismo. Y concluye comparando lo que él denomina el «mito del devorador de hombres» con las fantasías de los aquelarres de brujas que condujeron, a través de las imaginaciones de los intelectuales, a las cazas de brujas en Europa (Arens, 1979, p. 178). (Naturalmente, el paralelismo no desmiente la existencia del canibalismo.)

Las ideas africanas sobre la brujería cambiaron desde los contextos locales a otros muy influidos por las relaciones coloniales y, luego, las poscoloniales; al igual que en Europa continental, la idea de asociar la brujería con el demonio partió de las autoridades eclesiásticas y estatales. Estos cambios, que plasmaban la filtración de las relaciones estatales en los niveles locales de la sociedad, funcionaban ya en tiempos anteriores, y, a su vez, los procesos de nivel local continuaron, entremezclados con las relaciones estatales, como muestra la obra de Geschiere (1997) en África. El cambio social de alcance estatal ya había afectado a los casos estudiados en los años cuarenta y cincuenta por antropólogos como Max Marwick y Victor Turner. Sin embargo, la preocupación desatada por los rumores de relaciones depredadoras entre los europeos en conjunto y los africanos representa una significativa transformación de las nociones y los focos de ansiedad; de la misma forma que la asociación entre la brujería y el demo-

nio situó la brujería en un marco más amplio de relaciones de poder e incrementó radicalmente la estigmatización de la bruja. Ambos procesos revelan profundas escisiones en la sociedad. El contexto africano muestra la fisura entre grupos fundados en la clase al cruzarse con la etnicidad, que genera sospechas de los dominados contra los dominadores. El ejemplo europeo indica lo contrario, la ascensión de una elite, que utiliza la brujería contra los más débiles.

En este capítulo nos fijamos en el «nuevo» contexto africano, sin olvidar el antecedente de las antiguas ideas y «cazas de brujas» del pasado que, en respuesta a los rumores, se trasladan de un ámbito local a otro. Sorprendentemente, los ciclos de rumores contemporáneos encajan en un escenario de relaciones en expansión que entran bajo el término «globalización» y tienden a ser el equivalente de las «conspiraciones» gubernamentales o empresariales contra la gente, temas que, como también hemos observado, están muy presente en las leyendas urbanas o en los rumores recogidos por Patricia Turner en el contexto afroamericano (Turner, 1993). No es de extrañar, dado que los contextos africano y afroamericano comparten vínculos históricos.

BÚSQUEDA DE BRUJAS ENTRE LOS BEMBA: ESPEJOS Y MEDICINAS

Muchos temas que se pueden considerar precursores de los rumores sobre la brujería y la explotación actuales se encuentran en la literatura anterior sobre las cazas de brujas en la época colonial. Audrey Richards (1935) escribió acerca de un movimiento de búsqueda de brujas entre el pueblo de los bemba, en el noroeste de Rodesia (Zambia), que floreció en la zona estudiada por ella en 1934. Los buscadores de brujas se denominaban *Bamucapi*. Richards observa que se trataba de hombres jóvenes vestidos con ropa europea y que iban solos o de dos en dos, acompañados por ayudantes locales a los que contrataban (p. 448). Tenían un «mito fundante»: que el creador del movimiento se llamaba Kamwende y procedía de Niasalandia (Malaui), una zona que había conocido la «modernización» antes que los bemba. Se decía que Kamwende había recibido la revelación de sus poderes en la tumba, de la que había salido al cabo de dos días, parcialmente paralizado, pero con el conocimiento de la medicina *mucapi* contra la brujería. Si sus seguidores no localizaban a todas las brujas y hechiceros de una aldea, afirmaban que aparecería Kamwende tocando el tambor y obligaría a todas las brujas a seguirlo hasta el cementerio, donde serían desenmascaradas.

Cuando los buscadores de brujas llegaban a una aldea, alineaban a todos los hombres y mujeres ante el cacique, al estilo colonial, como en una inspección. Se ordenaba a los habitantes de la aldea que pasa-

sen ante el buscador de brujas, que captaba su imagen («espíritu») en un espejito y detectaba al momento a los culpables de brujería. Los elegidos debían entregar sus «cuernos medicinales», que se amontonaban en una encrucijada de las afueras de la aldea para que todo el mundo los inspeccionase. Cada elegido tenía que beber el líquido *mucapi,* nombre relacionado con el término *kucapa* que aludía a «la colada», y, a continuación, se le declaraba exento de brujería. Los que tras beber la medicina volvían a practicar la brujería morirían de forma espeluznante y se autodestruirían. Como actividad complementaria, los buscadores de brujas vendían pequeños amuletos protectores y medicinas en saquitos de tela (p. 449). El remedio más caro de todos era «un amuleto para ganar el favor de los funcionarios locales del gobierno» *(ibid.);* al parecer, pocos se podían permitir el lujo de comprarlo.

Richard examinó ciento treinta y nueve cuernos y amuletos y, según su interpretación, ciento veinticinco eran en realidad envases de magia protectora. Sin embargo, la opinión pública –o sea, el rumor y la habladuría– había convertido gran parte de esos objetos en signos irrefutables de las actividades de las brujas y los hechiceros. El proceso ritual instaurado por los buscadores de brujas actuaba a la vez como una especie de estímulo de la imaginación pública y como terapia para eliminar el miedo a la brujería, acrecentado durante la campaña contra ella. También ofrecía una vía para que los culpables regresasen a la sociedad tras ser «lavados» con la medicina *mucapi.* La fusión de procedimientos sociales de estilo gubernamental con aspectos culturales que recuerdan a las misiones resulta llamativa. El movimiento pedía apoyo a la administración, pero era muy hostil con los misioneros cristianos, que ordenaban a sus adeptos que no participasen en los rituales. Como las propias iglesias cristianas, los buscadores de brujas se arrogaban el poder para luchar contra el «mal», contra la antiimagen de la sociedad representada por el hechicero o la bruja. No desafiaban la estructura de ideas y prácticas indígenas, que atribuía las desgracias a las malas acciones de las personas y que las consideraba castigos impuestos por espíritus ancestrales con el permiso del gran dios Lesa (p. 456) y la aprobación de los caciques. Los *nganga,* expertos en ritual, determinaban las causas de los desastres y prescribían la confesión seguida por laboriosos rituales de expiación. Pero las actividades de las brujas se consideraban impermeables a este sistema de justicia, y la gente se protegía contra sus poderes comprando amuletos mágicos a los *nganga.* Los caciques de la época precolonial habían sometido a los acusados de brujería a la prueba del veneno, pero ya no se permitía hacer tal cosa ni se podía acusar a las brujas ante los tribunales coloniales. En este vacío se introdujeron los buscadores de brujas, asumiendo la responsabilidad de los *nganga,* pero en el nuevo mundo colonial, al margen de los poderes de los caciques y los adivinos tradicionales, como nuevos amañadores y empresa-

rios culturales. La mayoría de la gente creía que sus actividades contaban con la bendición del poder colonial británico. Richards señala el hecho de que el movimiento formaba parte del proceso de mercantilización inducido por el trabajo asalariado y el uso del dinero. Para obtener seguridad, le gente estaba dispuesta a pagar por un servicio que fundía elementos antiguos y nuevos en un potente producto.

Zombis de Transvaal

Isak Niehaus, en un minucioso estudio de la caza de brujas en Transvaal, Sudáfrica, entre 1930 y 1991, amplía de forma muy provechosa el debate sobre el cambio de Richards (Niehaus, 1933; véase también Niehaus *et al.*, 2001). La primera fase colonial descrita por Niehaus se corresponde con el trabajo de Richards.

> Hasta 1956 Green Valley (el campo de trabajo) se caracterizaba por un alto grado de autosuficiencia agrícola, redes de cooperación recíproca entre entidades domésticas y liderazgos estables. En este contexto, la brujería se consideraba una amenaza para el conjunto de la comunidad (Niehaus, 1993, p. 504).

Los caciques, con la colaboración de los adivinos *(mungoma),* identificaban y castigaban a las brujas. Aunque la sequía y los gusanos destruían de vez en cuando las cosechas, los vecinos se ayudaban unos a otros. Pero en 1948, la región recibió a cientos de familias desplazadas de las granjas de los blancos a las tierras del gobierno, lo cual redujo el tamaño de las parcelas de los residentes anteriores; a esto siguió en 1960 un pretendido plan de mejora que redistribuyó el territorio y redujo las tierras del ganado. La autoridad de los caciques se debilitó en los años siguientes y, a mediados de los ochenta, fue suplantada por grupos de jóvenes de diferentes comunidades. Los caciques perdieron entonces su vinculación con la caza de brujas y su control sobre las actividades agrarias. Los sustituyeron magistrados y funcionarios agrícolas blancos. A los padres les costaba cada vez más socializar y controlar a las generaciones jóvenes, y los vecinos comenzaron a recelar unos de otros.

Los recelos y las acusaciones se centraron en personas con modelos de conducta extraños (p. 512). Se seguía consultando a los adivinos *mungoma,* que calificaban a esas personas de brujas. Los jóvenes quemaban las casas de los acusados o los expulsaban de la comunidad. Como los funcionarios del gobierno no perseguían a las supuestas brujas, los lugareños dieron en creer que las protegían, lo cual aumentó los temores colectivos de la gente. Grupos de jóvenes se encargaron de

acusar a las brujas y de castigarlas, azotándolas con látigos de cuero sin curtir. Muchos de estos jóvenes habían estudiado, pero estaban en el paro en una época de crisis en la economía sudafricana (p. 514). Decían que las brujas tenían «familiares» babuinos o que capturaban a la gente y la convertían en *tokolose* (zombis) que trabajaban para ellos. Los jóvenes recurrían a veces a adivinos *mungoma,* que examinaban a los sospechosos. En ocasiones, empleaban la violencia sin disimulo y eran arrestados por la policía. Los acusados solían ser, siguiendo pautas clásicas, parientes que habían reñido con personas que luego habían muerto. Contra las brujas se esgrimía una mezcla de acusaciones. «Se las acusaba de tener "familiares", de enviar a un *tokolose* para que violase a las muchachas, de matar a sus parientes... y de enterrar un cerebro humano bajo la puerta (de la casa del cacique) para atontarlo» (p. 521). Según otras acusaciones, profanaban tumbas, envenenaban a sus vecinos o provocaban esterilidad a su familia política. Los miembros del partido del Congreso Nacional Africano tuvieron que proteger a los acusados de las multitudes y celebrar rituales de confesión y abjuración para calmar a las masas. De nuevo, se recurrió a los adivinos para que confirmasen la identificación de las brujas y las obligasen a confesar. La mayoría de los acusados eran personas marginales, con escaso poder, que se podían considerar anormales.

Niehaus incluye al principio de su estudio casos en los que muchas brujas «condenadas» murieron lapidadas, en la hoguera o por el método del «collar ardiente» (un lazo ardiendo alrededor del cuello), a veces a manos de grupos juveniles que luchaban contra oponentes políticos y mezclaban a los «colaboradores» con las «brujas» entre sus objetivos. Estos ejemplos, distintos a los que Niehaus ofrece al final de su estudio, muestran hasta qué punto las acusaciones de brujería se fundieron con la política, provocando violencia colectiva en ciertas partes de Sudáfrica.

Tras unir las investigaciones de Richards y Niehaus, en el cuadro 2 describimos las diferentes fases de las acusaciones de brujería en la historia colonial y poscolonial de África. El papel de los rumores y las habladurías aumenta con el tiempo cuando pasamos de la fase 1 a la fase 3 del cuadro 2. En la fase 1, las habladurías provocan que se acuse a alguien ante el tribunal del cacique, pero el asunto acaba ahí, y la bruja se rehabilita ritualmente. En la fase 2, el proceso es más amplio e indefinido: los rumores rodean a los buscadores de brujas mientras recogen «pruebas» públicamente. En la fase 3, el proceso se vuelve volátil de nuevo: los rumores y las habladurías aumentan y provocan a veces linchamientos, aunque después las autoridades persiguen a los asesinos. Cuando el control del cacique y la cohesión del grupo disminuyen, los rumores y las habladurías, junto con su potencial de violencia, ganan intensidad y alcance.

CUADRO 2. Fases históricas de las acusaciones de brujería en el sur de África (De Niehaus, 1993, y Richards, 1935), 1930-1990.

Fase 1	
Brujas acusadas ante el tribunal del cacique	Castigo mediante expiación ritual
Identificadas por adivinos	
Fase 2	
Brujas identificadas por buscadores de brujas que actúan como adivinos. Poder del cacique en decadencia	Las culpables beben «medicinas» y quedan, supuestamente, «limpias»
Fase 3	
Desintegración de la comunidad; surgimiento de los partidos políticos	Castigo/represalias mortales por supuestos delitos
Brujas perseguidas por grupos juveniles y por multitudes	Los adivinos intentan imponer soluciones rituales como en las fases 1 y 2
Identificación final a cargo de adivinos	La justicia persigue a los asesinos de brujas y los acusa de asesinato

Tanto Richards como Niehaus ofrecen una mezcla de nociones culturales sobre las brujas. Dado que las misiones cristianas se extendían por toda el África colonial, hay que contar también con las declaraciones y los escritos misioneros, que contribuyeron a crear un conjunto híbrido de ideas transmitido por los buscadores de brujas que se desplazaban de un lugar a otro. Sobre todo, las nociones cristianas derivadas del contexto histórico europeo que destacaban los vínculos diabólicos de la brujería pudieron contribuir a la demonización colectiva de las brujas que vemos en la fase 3 del cuadro 2. Vale la pena recordar que, en su obra clásica sobre la brujería entre los azande de Sudán, Evans-Pritchard observó que, cuando se acusaba de brujería a una persona, ésta debía tragar agua y escupirla sobre el ala de un pollo que ponía ante ella un mensajero. El pollo se había sacrificado ante un oráculo que daba el nombre del acusado. Tras escupir el agua, el acusado afirmaba que no sabía que su brujería estuviese activa y pedía que se aplacase. Así se aliviaba la situación, y mejoraba la persona cuya enfermedad había promovido la consulta al oráculo (Evans-Pritchard, 1976 [1937], p. 42). Evans-Pritchard advirtió que «la situación de las brujas no se parece en nada a la de los criminales de nuestra sociedad» (p. 54). Aunque estos párrafos no nos cuentan toda la historia de los azande, demuestran claramente que los poderes de la brujería no siempre se consideraron diabólicamente malignos y condenables con la muerte. Hubo soluciones más agradables.

Sin embargo, en el contexto «moderno» (fase 3 del cuadro 2) saltan a primer plano diferentes procesos. Niehaus indica que los «brujos» se salían a veces de lo normal y eran personas vulnerables. Los

grupos juveniles solían perseguir a individuos de la generación de sus padres, que en cierto modo se convertían en chivos expiatorios a los que se acusaba de todo tipo de muertes y desgracias. Éste es un modelo. Sin embargo, otro modelo dominante es el disgusto y los celos que provocan la nueva elite política y quienes se han enriquecido con los negocios. Si los triunfadores son más jóvenes que los triunfadores de otras épocas, acusan a personas mayores y menos afortunadas de atacarlos por celos. En la obra de Niehaus, encontramos también el tema del *tokolose,* el zombi que actúa de esclavo del brujo que lo ha resucitado por medio de la necromancia. Aquí se refleja de forma clara una imagen fantástica del sistema de trabajo capitalista mezclada con imágenes de esclavitud precapitalista. Cuando estas ideas rodean a quienes se enriquecen más rápidamente que los demás, la conclusión es que a los triunfadores también se les considera brujos. Los triunfadores temen la envidia de los menos afortunados y éstos creen que los ricos han alcanzado su posición gracias a la brujería y la magia. Los temores a la brujería tienen dos caras y mantienen muy vivas las sospechas de unas personas con respecto a otras. Los rumores y las habladurías llenan los huecos de lo que la gente ignora sobre lo que hacen «los demás».

BRUJERÍA, DINERO Y REPRODUCCIÓN SOCIAL: LOS NGONI Y OTROS CASOS

Misty Bastian (1993) describe contundentemente en un estudio sobre las ideas contemporáneas de los igbo de Onitsha (Nigeria) el surgimiento de las sospechas de brujería entre los miembros urbanos y los rurales de un determinado linaje, categorías que se corresponden con los ricos y los pobres en un sentido monetario. La imagen fundamental del brujo se centra en la noción de egoísmo o codicia inmoral o amoral. Esta idea adopta dos variantes: las personas de entornos rurales consideran egoístas a las elites urbanas, mientras que los habitantes de las ciudades se indignan cuando se les niega la identidad de pertenecer a las zonas rurales desde que emigran a la ciudad. Esto indica que cada lado sospecha de que el otro utiliza la brujería en su beneficio.

Max Auslader estudió otros aspectos de la brujería en el este de Zambia (Auslander, 1993). Sus conclusiones son comparables a la de Richards y Niehaus con respecto a los movimientos de búsqueda de brujos. Los movimientos investigados por él se desarrollaron en 1988-1989, cuando jóvenes buscadores de brujos acusaron a hombres y mujeres mayores de bloquear la fertilidad de los jóvenes. Los buscadores de brujos golpearon a los acusados y les practicaron cortes en la piel para inocularles medicinas «antibrujería». Estos rituales son la con-

trapartida violenta de los que observó Richards entre los bemba en 1934, pero dirigidos contra personas de cierta edad y centrados en la fertilidad. Se acusó a los mayores de enviar por el aire peligrosos envases de cuernos con brujería que penetraba en las casas de los elegidos y los volvía impotentes. Este tipo de simbolismo indica claramente tensión generacional y la idea de la reproducción malograda, asociando la fertilidad con la armonía social y la esterilidad con el conflicto. Bajo formas de pensar como ésta, se ocultan rituales en muchas partes del mundo. El ejemplo de los duna en Papúa Nueva Guinea viene enseguida a la mente (Stewart y Strathern, 2002a). Por tanto, el reconocimiento del conflicto intergeneracional coincide simbólicamente con temores sobre la sexualidad y la reproducción.

Hay otro estrecho paralelismo entre los materiales de Auslander sobre los ngoni y las sociedades de las tierras altas de Papúa Nueva Guinea. Auslander observa que, en un sistema social caracterizado por la obligación de dar y compartir, se teme a quien no es invitado a participar en un determinado acontecimiento. Se suele considerar brujos o hechiceros a los excluidos que se encuentran al margen de la interacción social. Las representaciones ngoni se centran en la imagen de la bruja como anciana que se dedica a la glotonería en la soledad de su casa. Las nociones de «excluida» y «acaparadora glotona» se funden en esta idea. A veces se acusa a personas aparentemente pobres y marginales de atesorar grandes riquezas en dinero y maíz en grano gracias a sus actividades nocturnas secretas.

La brujería de los ngoni se puede considerar hechicería: se dice que la bruja se apropia del *chisambe* o fuerza vital de las personas, presente en las huellas, los cabellos o la tierra sobre la que han orinado, y que mezcla esos residuos con «medicinas» extraídas de los órganos de los muertos. La bruja administra la sustancia, alegando que la supuesta víctima ha hecho daño y ha faltado a la reciprocidad al negarse a compartir jabón, por ejemplo. Otras veces, se cree que la medicina está en el recipiente de cuerno que la bruja lanza al aire. El cuerno se adquirió con una vaca, en una especie de imagen opuesta al simbolismo de la dote. El cuerno representa la negativa del estatus reproductor, que da lugar a la reducción de los hombres jóvenes a papeles clientelares. Equivale a una supuesta envidia de los viejos hacia los jóvenes y sus incesantes exigencias, así como al temor de que obtengan poder por medio de la brujería. Las brujas se convierten en leonas que atacan a sus presas sin piedad. Las imágenes proceden de la historia ngoni, según la cual los hombres ngoni foráneos se casaron con mujeres cewa y nsenga nativas, de donde se derivó una relación especial entre las mujeres y el paisaje. Pero las mujeres jóvenes también sospechaban de la maldad de las ancianas, como la paradigmática suegra (esposa del padre del marido).

A su vez, las personas mayores temían a la generación joven, seducida por el dinero de las cosechas y deseosa de vender el ganado, destruyendo así la jerarquía social. Los jóvenes quieren autonomía y les molesta la resistencia de los mayores a vender el ganado por dinero para invertir, por ejemplo, en líneas de transporte que comunican las zonas rurales con las urbanas. Las carreteras son otro foco de ambición y tensión. A los jóvenes les gusta experimentar la libertad de viajar por ellas, pero temen la transmisión del SIDA y el desplazamiento de mujeres que escapan a su control.

El miedo a la brujería hace que se evite la ostentación. Los fertilizantes químicos, muy apreciados por su capacidad para producir cosechas, pero también temidos como si fuesen «veneno», se mantienen en secreto; los regalos de aceite o jabón se hacen discretamente; lo mismo ocurre cuando se descubre un adulterio, pues se cree que suscita la brujería vengativa de los esposos engañados. Las personas compran «medicinas» para protegerse y contratan a los *ng`anga* para que efectúen adivinaciones e identifiquen a las brujas. Las brujas identificadas son expulsadas y emigran a «aldeas de brujas». Cuando mueren, se les proporciona un enterramiento cristiano «como es debido», para que el cadáver no sea consumido por las brujas, y se realiza un amplio despliegue de cantos y bailes funerarios para aliviar la ira de los vivos y los muertos y prevenirse contra la brujería envidiosa. Según se dice, las brujas acuden a los cementerios para desenterrar a los muertos y entregarse a prácticas sexuales libertinas.

Antiguamente, se enterraba a los ancianos en un establo situado en el centro del poblado y se pensaba que las arboledas que crecían junto a los graneros abandonados albergaban a los espíritus ancestrales. Las misiones cristianas alteraron este panorama desde finales del siglo XIX, al separar los cementerios de los poblados. Los cementerios se convirtieron en lugares a los que la gente no solía ir. Aunque todos los vecinos debían asistir a un funeral cuando oían los tambores funerarios. Los funerales expresaban el sentimiento de comunidad. Por otro lado, se acusaba a las brujas de entrar en los cementerios de noche, cuando no había funerales, y utilizarlos para expresar sus valores anticomunitarios. Los rituales funerarios protegían contra la incursión de las brujas por medio de hogueras. Asimismo, apartaban a los muertos de la aldea, en vez de reincorporarlos a ella. Sobre las mujeres recaía la responsabilidad especial de llorar al cadáver y acomodarlo en el cementerio. Por su parte, las brujas distorsionaban los efectos del funeral y con ello las relaciones entre el clan de los muertos y el de los vivos. Por ejemplo, se creía que robaban partes del cuerpo de los muertos, sobre todo los genitales. Los oradores de los funerales se empleaban a fondo para aplacar los malos sentimientos y reducir la posibilidad de que se produjesen tales ataques a las tumbas.

En este caso, la evidencia indica que las prácticas cristianas no abolieron la creencia en las brujas, sino que la transformaron. Los cementerios cristianos, separados de la comunidad de los vivos, se convirtieron en lugares donde se creía que se reunían las brujas. La comunicación con los muertos se alteró, lo cual generó tensiones generacionales entre los vivos. Los cementerios acabaron siendo lugares secretos, tabú, en los que florecían los rumores y las habladurías.

Si los ancianos ngoni temen el «veneno» de la generación más joven, expresado en la noción de peligroso fertilizante químico, Auslander documenta una acusación real de un joven buscador de brujas contra una anciana, de quien dijo que bloqueaba los vientres de las mujeres jóvenes. Los esbirros del buscador de brujas registraron la casa de la anciana y las de otras ancianas, las golpearon e introdujeron medicinas antibrujería en cortes que les practicaron en la piel. El buscador de brujas proclamó que, a partir de entonces, quedaba eliminada la brujería y que la gente podía «ganar dinero» sin problema (Auslander, 1993, p. 167). Aquí confluían las vías de la fertilidad y el comercio, y se acusaba a las ancianas de bloquearlas. El vientre representaba las capacidades de reproducción, cerradas en secreto por los viejos.

La imagen generalizada de la fertilidad como «flujo» deriva del análisis de Christopher Taylor sobre la ideología tutsi de Ruanda (Taylor, 1992, 1999). Dicha imagen es también una imagen de poder, y Auslander afirma que el propósito de los buscadores de brujas en la campaña de 1987-1988 era arrebatar el poder a sus mayores (p. 179). Auslander siguió a un buscador de brujas itinerante que se llamaba doctor Moisés durante once rituales de identificación de brujas en un distrito (Chipata) en 1988. Se trataba de un empresario con habilidad para llegar a la imaginación de la gente. Estaba vinculado a la versión sionista del cristianismo, que fomentaba los ritos corporales. Los profetas sionistas viajaban mucho y los ministros de las iglesias principales los acusaron de prácticas satánicas. A su vez, ellos acusaron a los ministros de la Iglesia de practicar la brujería de forma encubierta. Y así la búsqueda de brujas se coló en las disputas entre iglesias. También era un negocio. Grupos de jóvenes recaudaban considerables «donaciones» en calidad de honorarios del doctor Moisés (p. 176).

En 1988, los buscadores de brujas se centraron en personas mayores a las que acusaron de beneficiarse con el robo de maíz y con la conversión de la gente en esclavos zombis. Al parecer, también impedían que la riqueza afluyese a las comunidades. Los buscadores de brujas alineaban a la gente de la aldea, con los ancianos a un lado y los niños a otro. (Esta acción es muy similar a la descrita por Audrey Richards entre los bemba en la década de los treinta.) Utilizaban medicinas que decían les habían dado los «europeos» para devolver la vi-

talidad al cuerpo. También usaban espejos que según ellos funcionaban como televisores u ordenadores y tomaban la «temperatura» de las personas. Sus actos recordaban los de las patrullas sanitarias coloniales para eliminar el pián y la sífilis. Lavaban los pies a la gente a imitación de las inmersiones del ganado, procedimiento destinado a evitar las infecciones del ganado cuando cambiaba de pastos. Y ofrecían protección corporal introduciendo medicinas en cortes practicados en la piel.

El doctor Moisés afirmaba que hacía un trabajo divino y que Dios curaba la brujería de la gente; al parecer, la figura bíblica de Moisés le había revelado dicho trabajo en sueños. Llevaba una bata blanca de estilo médico con cruces rojas, que aludían al Estado, a la biomedicina, a las agencias internacionales y a Dios, todo junto. Instalaba en medio de la aldea una especie de autoritario «control de carreteras» por el que pasaban los «pacientes», mientras él «enderezaba» los torcidos caminos de la brujería (p. 184). Demostraba sus poderes para rastrear los erráticos movimientos de las brujas corriendo de un lado a otro y comportándose de forma impredecible cuando el espíritu de Moisés se apoderaba supuestamente de él. Introdujo el acelerado mundo de la carretera y el asfalto en la aldea *(ibid.)*. Pero le interesaban sobre todo las casas de los lugareños para descubrir los cuernos secretos que escondían; conseguía así entrar en ellas y buscaba bajo los tejados rincones en los que se ocultaban poderes secretos. Se decía que utilizaba un espejo mágico, parecido a unos rayos X o a los espejitos incrustados en figurillas para ver a las brujas y la tierra de los muertos. Su espejo era un artefacto «moderno» que superaba el poder «antiguo» del cuerno medicinal y erigía a los jóvenes en fuerza política. Poco a poco, los caciques y los ancianos se aliaron con los buscadores de brujas y recuperaron el poder (p. 186).

La descripción de Auslander nos explica gráficamente cómo el avance del movimiento de búsqueda de brujas en el campo estaba precedido por una oleada de rumores mezclados con un conjunto de información confusa. Cuando el movimiento llegaba al lugar, los rumores ya habían hecho efecto, saturando la zona con sus propias partículas. Los buscadores de brujas afirmaban que su fin era «limpiar» las comunidades de la contaminación de brujería, pero es evidente que creaban un campo de fuerza propagandístico que redirigía las percepciones de la gente sobre la «realidad».

Otra característica de este material es su paralelismo con la descripción que Richards hizo del movimiento bamucapi entre los bemba en 1934. Las tradiciones de búsqueda de brujas aumentaron en Zambia y experimentaron vaivenes con el tiempo, creando una especie de red semántica de asociaciones que se podía encauzar rápidamente en una oleada concreta de rumores cuando surgía un nuevo movimiento.

Un tema que subyace en los estudios sobre la brujería y la modernidad es el efecto de la monetización en las condiciones bajo las que circulan los rumores. Vemos de forma casi invariable que la monetización amplía el mercado tanto en las manifestaciones letales de brujería o hechicería como en los amuletos contra ellas. También vemos que la monetización exacerba las frustraciones y deseos de la gente al ofrecer en teoría muchos servicios que en la práctica son inalcanzables: principio básico del consumismo capitalista. Este aspecto asocia estrechamente las experiencias históricas de los habitantes de África y los de Papúa Nueva Guinea (véanse, por ejemplo, estudios de Akin y Robbins, 1999; y para una revisión intercultural anterior, el de Parry y Bloch, 1989; también numerosos estudios de Moore y Sanders, 2001b).

La monetización aumenta las diferencias de riqueza entre los habitantes de una comunidad pequeña a causa de sus distintas oportunidades vitales y empuja a la gente a ignorar o a negar las obligaciones «niveladoras» de reciprocidad y redistribución acuñadas por las normas de la vida comunitaria. En el caso de que intenten cumplir esas obligaciones, enseguida comprenden que no alcanzan sus objetivos y que los demás siguen descontentos. Y así, surge un aura omnipresente de miedo a la envidia.

El estudio de Pamela Schmoll sobre los comedores de almas entre los que hablan hausa en Níger sirve de ejemplo de este proceso. Se cree que los comedores de almas tienen unas piedras especiales en el estómago, que cuando se mueven activan los deseos. Los comedores de almas se transforman en extrañas versiones de animales y atemorizan a las personas para que sus almas salgan de los cuerpos y devorarlas (Schmoll, 1993, p. 201). El comedor de almas captura el alma, le corta la garganta, la asa y se la come. Lo impulsan los celos que despiertan en él los prósperos y afortunados. Las víctimas sufren una debilidad total mientras la vida los abandona. En resumen, el comedor de almas es una variedad clásica de brujo caníbal.

Se piensa que la propensión a comer almas se hereda del semen del padre o de la leche de la madre (Schmoll, p. 204). Aunque en la actualidad, esos poderes se compran con dinero. Un comedor de almas vomita sendas piedras varón y hembra, y el comprador las ingiere. Se reproducen en el estómago de la persona, que se convierte entonces en comedora de almas. A los compradores los mueve la codicia y los celos contra otros a los que desean hacer daño. Cuando adquieren el poder, no pueden controlarlo, sino que el poder los controla a ellos. (Hay ideas muy similares sobre las piedras *kum* en la zona del Monte Hagen de Papúa Nueva Guinea; véase Strathern, 1982; Stewart y Strathern, 1999a.)

Se dice que la envidia, igual que la felicidad o la desdicha, reside en el estómago y que hay que controlar las emociones. La cabeza go-

bierna el estómago, y a los niños se los socializa para controlar la expresión del hambre, por ejemplo. «Comer» es un término general que alude a la gratificación del deseo, pero también al sufrimiento. Se refiere tanto a las relaciones sexuales como al consumo de alimentos y a las consecuencias del dolor. Los comedores de almas expresan el deseo lamiendo las almas de las víctimas. La boca se considera fuente de conversaciones peligrosas que salen al exterior y hacen daño a la gente (véase Weiner, 1984, y Strathern y Stewart, 1999b para paralelismos con el Pacífico).

Supuestamente, el tratamiento de la enfermedad provocada por la ingestión de almas comienza por identificar al comedor de almas y ponerle nombre; luego, se le hace saltar desnudo sobre la víctima, para que libere el alma capturada, procedimiento bastante difícil de realizar, puesto que la acusación contra un comedor de almas acaba a veces con el acusador en los tribunales por levantar falsos rumores. La gente toma «medicinas» preventivas para protegerse. La posesión de piedras comedoras de almas es peligrosa: las piedras exigen satisfacción y amenazan con matar a su poseedor, provocándole dolor y obligándolo a buscar víctimas.

Schmoll interpreta estos materiales como reflejo de la monetización de las relaciones que se ha producido entre los hausa, y considera la ingestión de almas como «un marco para comentarios sofisticados y llenos de matices sobre el problema del descontrolado afán de poder y riqueza y el empleo de medios inmorales para conseguirlos» (p. 205). El concepto de «comer» remite a procesos fundamentalmente corporales y se utiliza para aludir a procesos sociales de explotación «profundamente afectados por el colonialismo y el capitalismo» (p. 206). Los habitantes de Hagen, en Papúa Nueva Guinea, recurren a la misma imagen cuando dicen que los forasteros «comen» su tierra *(tininga möi nonomen)*. La idea de que los comedores de almas buscan sobre todo a niños, el futuro de la sociedad, está en conformidad con la idea de que el canibalismo se ha visto como una sociedad amenazadora en sí.

El análisis de Schmoll no extrae de los datos como mero corolario de un enfoque teórico particular, sino que recoge lo que la gente le contó, incluyendo acusaciones a los franceses por suscitar el deseo de cosas nuevas, con los celos y la codicia consiguientes. La mercantilización del acto de comer almas (p. 212) es un ejemplo de cambio social y un múltiplo del mismo. Se cree que, si la gente puede comprar esos poderes, muchos más los tendrán, incrementando con ello los temores de la población. A ello se añaden otras ideas, por ejemplo que los hombres hoy viajan más y se casan con hermosas jóvenes de otros lugares sin saber que son comedoras de almas, introduciendo así la práctica en las familias. Se oyen comentarios similares sobre los im-

prudentes actos matrimoniales que abundan entre los duna de Papúa Nueva Guinea. Las personas atrapadas por las presiones de la «modernidad» derivadas de la educación, los viajes y los salarios urbanos son las más propensas a sufrir la «epidemia» de la ingestión de almas. Schmoll indica de pasada (p. 214) que «la creciente atracción del islam se debe a este conflicto». La sugerencia de Schmoll nos dice que el islam se puede considerar como una contraideología a la ideología del capitalismo y/o una forma religiosa de poder protector contra los comedores de almas. Dada la extensión del islam en el norte de África, es una idea provechosa en la que se debe insistir.

Lo que parece que está detrás de los tipos de símbolo condensado que la gente fabrica es una especie de búsqueda de la identificación o de la certidumbre, son una forma de localizar las causas de una sensación de malestar o confusión. El rumor cumple aquí un papel de «búsqueda de la verdad», como indica Jean-Noël Kapferer (1990) (véase capítulo 2). Jean y John Comaroff, en la introducción al libro que recoge los artículos de Auslander y Schmoll, dicen que rituales contemporáneos como el de la búsqueda de brujos no tratan «tanto de expresar valores compartidos como de abrir terrenos de discusión» (1993, p. XXIII). En cuyo caso, nos parece que los rituales e ideas contemporáneas representan el deseo de aglutinar y solucionar los acuciantes problemas vitales de la gente. Expresar complicaciones sociales con imágenes corporales es una forma de enfrentarse a esas complicaciones y de defenderse de ellas. Como observan los Comaroff, los cuerpos hablan así sin rodeos de problemas sociales y valores supremos. Sin embargo, las nociones contemporáneas de brujería no se deben considerar simples metáforas o formas de aludir a los procesos sociales. Puesto que radican en el cuerpo y en las emociones, reconocen que las tensiones de la vida utilizan o «consumen» las energías corporales y las facultades mentales de las personas. Los Comaroff afirman que no es casualidad que la brujería se asocie sobre todo con las mujeres, ya que las mujeres logran independencia económica en situaciones de cambio. Encontramos aquí de nuevo el carácter bifurcado de las sospechas de brujería. A veces se dirigen contra personas que acaban de adquirir un poder determinado, casi siempre pertenecientes a generaciones más jóvenes. Pero las sospechas se centran a menudo en personas mayores que envidian a los jóvenes o se sienten amenazadas por sus actividades. Los brujos, tanto hombres como mujeres, «son típicos seres descontentos con la modernidad» y «representan todas las contradicciones de la experiencia de la modernidad» (p. XXIV). Como las acusaciones de brujería equivalen a proyecciones de agresión, cabe pensar que los acusadores de los supuestos brujos comparten el «descontento» al que se refieren los Comaroff.

Peter Geschiere (1997) ha analizado en profundidad las relaciones entre modernidad y brujería. La obra de Geschiere se centra en el sur y el oeste de Camerún, en África. Apunta dos temas contradictorios: la idea de que la gente acumula poder y riquezas gracias a la brujería y la noción de que el temor a la brujería corrige las desigualdades entre las personas, al inducirlas a compartir sus recursos. La primera idea indica que los poderes de brujería incrementan las desigualdades; la segunda, que el temor a esos poderes las disminuye. Naturalmente, las dos conclusiones se pueden considerar interpretaciones complementarias.

Geschiere subraya que los contextos en los que florecen estas ideas están dominados por el secretismo. Los políticos influyentes mantienen sus actividades y decisiones en secreto, reforzando la impresión popular de que poseen poderes mágicos o de brujería. Los periódicos y los programas radiofónicos contribuyen a ello al difundir espectaculares historias sobre brujería entre la elite (Geschiere, 1997, p. 2). Los medios se nutren de los rumores y las leyendas urbanas y multiplican su difusión. Las modernas tecnologías se entremezclan a veces con las ideas de brujería: por ejemplo, cuando se habla de los ojos con rayos X de una bruja o de que se obliga a personas convertidas en zombis a «pilotar aviones» de noche. Geschiere comenta la anécdota de una mujer que confesó a su pastor de la Iglesia bautista que había pilotado un avión de noche para llevar comida a su pueblo, añadiendo que «los aviones pertenecen al mundo de la brujería y cuando los blancos se la arrebatan a los negros, éstos la trasladan al mundo real» (p. 3).

Esta idea básica muestra un notable paralelismo con las nociones de «cargo» de Nueva Guinea, que conllevan la creencia en el poder de la magia y en que las riquezas de los forasteros provenían de los antepasados de los habitantes de Nueva Guinea, lo cual da la vuelta a la relación de superioridad entre los forasteros y los nativos.

Geschiere destaca la intensidad con la que circulaban y cambiaban este tipo de rumores, sobre todo en los sectores urbanos más ricos de la sociedad (p. 3). Las autoridades estatales sospechaban que los habitantes de las aldeas obstaculizaban los planes de desarrollo, incidiendo en la idea colonial de que las costumbres conservadoras de los lugareños se interponen en el camino de la modernización y atribuyéndoles además actos y emociones de envidia, en vez de verlos sólo como oponentes pasivos. En un determinado caso, cuando se llevó a juicio a un dictador depuesto en Camerún, su hechicero «amenazó abiertamente a los jueces con sus poderes ocultos» (p. 7). Geschiere dice que «en cuanto se abre un nuevo espacio político, lo invaden los rumores sobre el empleo de la hechicería y la brujería» *(ibid.)*.

El concepto básico de poder mágico entre los maka, estudiados por Geschiere, se llama *djambe,* que él traduce como «fuerza oculta» tras observar que los maka lo equiparan con el término francés *sorcellerie*. El *djambe* es un poder generalizado que se utiliza tanto para favorecer como para perjudicar a la gente y lo practican los *nganga,* especialistas rituales que tienen fama de actúar como curanderos, buscadores de brujos y manipuladores del poder de la brujería. Se dice que los *nganga* trabajan para los políticos y que su intervención, incluso en los regímenes democráticos, pretende «echar a la gente del poder» (p. 9), lo cual hace que todo el mundo se tome la brujería más en serio. Michael Rowlands y Jean-Pierre Garnier (1988) se fijan dentro de este contexto en las complicadas y ambivalentes concomitancias entre brujería y poder en Camerún.

Geschiere señala una serie de puntos generales. Uno es que las ideas de brujería juegan un papel ambiguo o doble en la sociedad. Los habitantes de las aldeas la consideran una herramienta que utilizan las elites para conseguir sus fines, mientras que para las elites es «un arma de los débiles contra el Estado» (p. 10). La fuerza oculta robustece el poder, por un lado, y lo socava, por otro. Un segundo punto que comenta Geschiere es la vinculación entre la brujería y las relaciones de parentesco dentro de la casa. No sólo hay envidias y agresiones entre clases sociales u oponentes políticos, sino también entre miembros de la misma familia.

Los maka identificaban a veces al *djambe* con un ratón gris que vivía en el estómago de una persona o con «una bestezuela feroz con dientes horribles» (p. 38). El posesor del *djambe* tiene una insaciable tendencia a participar en fiestas caníbales nocturnas con otros brujos, en las que sacrifica a sus padres. A veces, el doble del brujo sale y ataca a otros, pero se le puede capturar y matar a menos que cuente con la ayuda de un curandero con grandes poderes. Los brujos que no puedan o no quieran sacrificar a su familia tendrán que sacrificarse a sí mismos para saldar sus deudas caníbales. Según Geschiere, estos dilemas del poder de la brujería «expresan las dudas fundamentales de los maka con respecto al poder como tal» (p. 43). De hecho, el poder se considera producto de batallas entre fuerzas ocultas opuestas. Las casas de los maka se encuentran sujetas a varias tensiones estructurales. Geschiere analiza en un caso las tensiones entre las diferentes esposas de un hombre que hacen sospechar que una de ellas ha «entregado» a otra a los brujos por odio y celos. Cuando la esposa acusada enfermó, al principio se consideró el hecho como confirmación de su culpabilidad, pero cuando murió, sus hermanos acusaron al marido de haber entregado a sus esposas a los brujos y se negaron a dejar que el cuerpo de su hermana fuera enterrado en la residencia del marido, provocando una reyerta. Posteriormente, el marido acusó a otra mujer

que vivía en su casa. Y así la incidencia de las enfermedades y la muerte en una casa genera automáticamente acusaciones de brujería en su interior (p. 46). Anderson (2002) subraya la importancia de los conflictos dentro de las redes de parentesco de Murambinda, Zimbabue, como fuente de acusaciones de brujería, y comenta el impacto de la movilidad y de las relaciones que superan el ámbito local en el debilitamiento de la solidaridad familiar. El enfoque de Anderson nos retrotrae a análisis sociológicos anteriores de autores como Marwick (1965). Sorprendentemente, Anderson asocia las acusaciones de brujería a la propagación del SIDA y reproduce un dicho murambinda que vincula la brujería con las habladurías: «Nos embrujamos unos a otros, hablamos unos de otros, lo cual nos lleva a matarnos unos a otros, ¡por eso somos pobres!» (2002, p. 425).

Un sistema como éste es relativamente impermeable a las falsificaciones, como observó Evans-Pritchard hace mucho tiempo (1976 [1937]). Pero no sólo sirve para explicar las desgracias, sino que genera conflictos entre la gente o resalta conflictos preexistentes. En sus vidas cotidianas, los maka conviven con los temores a la brujería dentro de su propia familia, cosa que los empuja a proyectar esas ideas en la escena política más extensa. Con respecto a los notables y los ancianos de la aldea, que conservan su posición en parte por el parentesco y en parte por su habilidad particular, se producen sospechas acerca de que sus poderes de *djambe,* que les permiten vencer la oposición en las discusiones, se han desarrollado en exceso, provocando la muerte a otras personas (p. 94). La sociedad no funciona sin el poder de *djambe,* pero dicho poder también hace daño. Geschiere habla de la «tensión constante entre una ideología igualitaria y prácticas que fomentan grandes desigualdades» (p. 97).

En el caso de las nuevas elites educadas de los maka, que viven en las ciudades, esta tensión se acentúa. Se las acusa a menudo de despreciar a sus parientes del campo, que esperan obtener beneficios de ellas. La brujería se percibe aquí como sanción. Cuando un político caía enfermo, los lugareños murmuraban que los brujos habían puesto una mezcla de hierbas y saliva en el camino de atrás de su casa y que su magia no había podido protegerlo contra semejante cosa. La magia del político fallaba porque su familia había quebrado sus poderes, seguramente los celosos primos a los que se les había impedido acudir a un banquete patrocinado por el político. Geschiere observa que «las oleadas de rumores no permitían deducir quiénes eran los verdaderos instigadores del ataque» (p. 111). Se mencionaban los nombres de varios candidatos, pero no había ninguna acusación real.

Sin embargo, los rumores alimentaban los sentimientos de la gente contra el político y reforzaban el efecto «nivelador» de las ideas de brujería contra la acumulación de riquezas por parte de personajes po-

líticos. El *djambe* se convierte así en un elemento de acción política popular. Y por otro lado, se dice que los ricos utilizan su riqueza para comprar magia poderosa que los proteja, para lo cual se valen de sus relaciones urbanas. A veces, los ricos contribuyen a estas ideas para que los demás se guarden de atacarlos. Geschiere señala que, en los Estados totalitarios, los habitantes del campo no tienen acceso a la política y, por tanto, difunden rumores sobre acontecimientos, como un accidente de tráfico mortal que según ellos ha sido provocado por la brujería de los rivales políticos. De esa forma, consiguen entrar en los procesos políticos (p. 123). Existen casos similares en Papúa Nueva Guinea en la actualidad: los accidentes de tráfico con resultado de muertes de políticos dan lugar a acusaciones de hechicería que provocan a veces confrontaciones y trastornos de la vida comunitaria, incidiendo en la política nacional. Cabe destacar que son los propios rumores, unidos a otros rumores sobre los celos entre las personas, los que producen estos trastornos. El idioma de la brujería proporciona la fuerza motriz necesaria en las mentes de las personas para convertir los rumores en acciones.

Hablando con los vampiros

Así se titula el libro de Luise White sobre «rumores e historia en el África colonial» (White, 2000). Como hemos visto, las ideas de brujería representan al brujo como un caníbal que consume la fuerza vital de las víctimas, y las acusaciones de brujería surgen al hilo de enfermedades o muertes. Estas acusaciones se nutren de un espectro mucho más amplio de rumores e ideas que circulan en zonas rurales y urbanas. El libro de White se concentra en el mundo de los rumores en contextos coloniales como el que precedió a la política poscolonial estudiada por Geschiere. En la época colonial, los rumores tendían a afirmar que los colonialistas europeos utilizaban a subalternos indígenas para extraer la sangre de los africanos, que ellos consumían con el fin de robustecer su vitalidad. En esta imagen, los europeos aparecían como vampiros. Los grupos de rumores en torno al tema entran en la categoría de las leyendas urbanas. Un rasgo esencial de dichas leyendas es que los bomberos de Nairobi, que se desplazaban en camiones rojos, tenían órdenes de sus superiores de capturar a las víctimas y llevarlas al parque de bomberos, donde las colocaban sobre agujeros y les extraían la sangre. Esta práctica se denominaba *mumiani*. Al resaltar la horrible imagen de extraer la sangre a las personas como si fueran armazones de carne, la leyenda recuerda las imágenes de hechicería agresiva que encontramos en Australia y Nueva Zelanda (véase Stewart y Strathern, 1998a).

La idea de que los europeos son caníbales también tiene paralelismos en Nueva Guinea, junto con la idea de que no son humanos, sino espíritus. White dice que esos elementos de la historia constituyen un «género transnacional» en África y que asumen significados locales particulares (White, 2000, p. 9). Asimismo, hay transposiciones de Europa a África. White cita un diccionario swahili-francés publicado en 1941 en Zanzíbar en el que *mumiani* se define como «momia» (es decir, un cuerpo al que se le ha extraído la sangre) y «medicina que los africanos pensaban que se hacía con sangre seca. Los judíos... se encargaban de sacar la sangre a la gente» (p. 11). «Bomberos» se dice en swahili *wazimamoto,* término que en Uganda se utilizaba antes de que se constituyesen los actuales servicios de bomberos y que se aplicaba a los inspectores y al personal sanitario encargado del controlar la fiebre amarilla y que tenía connotaciones de extractor de sangre o vampiro (p. 14). En una extensión del rumor, se decía que las prostitutas tenían agujeros en sus cuartos de baño en los que atrapaban a los clientes y los entregaban a los *wazimamoto.* Se creía que también había agujeros similares, muy bien escondidos, en las comisarías de policía (p. 17).

White observa que el origen de estos rumores se halla, por un lado, en las ideas de brujería y, por otro, en corrientes de transición histórica y los considera una «metáfora evidente de las extracciones dictadas por el Estado» (p. 18). Seguramente es cierto, pero el estudio de Geschiere nos muestra la importancia contemporánea y paralela de las creencias de brujería que expresan desigualdad y extracción y que no sólo hablan de sucesos, sino que influyen en ellos. Los trabajos de Niehaus, Auslander y Schmoll indican que la reorientación de las acusaciones de brujería y su intensificación en tiempos recientes es consecuencia de las presiones de la monetización combinadas con la dislocación social de la gente. Los contextos coloniales que describe White contenían sin duda elementos semejantes, pues destaca que los *wazimamoto* hacían su trabajo sobre todo para ganar dinero. Los informantes decían que el trabajo era una especie de servicio secreto organizado por el gobierno y bien retribuido (p. 29). En otras palabras, se asociaba con las formas de poder impersonales, burocráticas y jerárquicas de la época colonial. Se creía que los vampiros «eran un fenómeno internacional y estaban profesionalizados, supervisados y mercantilizados» *(ibid.).* La imagen del vampiro «resalta la relación entre medicina y violencia» y entre las ideas indígenas acerca de lo sobrenatural y tecnologías científicas importadas como las vinculadas a la sanidad pública y a procedimientos hospitalarios de donaciones de sangre *(ibid.).* Los rumores sobre los vampiros pretendían desenmascarar las malvadas intenciones que ocultaban los servicios públicos coloniales. (Observamos aquí que White utiliza el

término «vampiro» en un sentido amplio; ni los europeos ni sus supuestos subalternos chupaban la sangre directamente, de ahí el énfasis que se hace en la imagen profesionalizada de los *wazimamoto* como vampiros de uniforme.)

Mientras la dinámica específica de las historias de vampiros representa un giro especial a las creencias sobre la brujería, las funciones del rumor son idénticas en todos estos casos. Por ejemplo, White señala que la gente «crea y repite historias que transmiten de forma convincente sus propios valores y significados» (p. 30). Esas historias sirven para entender sucesos incomprensibles, como la desaparición de las personas. La repetición constante de una historia la convierte en «real». «Las habladurías son como hechos si la gente las cree» (p. 34). Los rumores resuelven así las confusiones producidas por la experiencia. La gente se sintió desconcertada ante la aparición de la policía y los bomberos y los interpretó como nuevos tipos de sociedades secretas en los que las prácticas de extracción de sangre eran la clave. Se podría decir que los rumores de este estilo eran ambiguas fuentes de «noticias», según la interpretación de Shibutani (1966). White dice que se sitúan entre las explicaciones y las afirmaciones. Las habladurías y los rumores «ocupan los intersticios de la respetabilidad» (p. 62), permitiéndonos acceder a las preocupaciones de un determinado entorno local. White observa además, siguiendo la formulación original de Gluckman, que la habladuría fomenta la intimidad y roza «los límites del ataque y la subversión» (p. 63). De nuevo, podemos comparar las habladurías con la hechicería agresiva. Se trata de una forma de agredir las reputaciones de las personas, igual que la hechicería agrede los cuerpos. Por tanto, la hechicería verbal que acusa a otros de hechicería corporal tiene gran poder.

El libro de White está lleno de detallados ejemplos. Apuntamos sólo algunos. Señala White (p. 81) que los europeos calificados de vampiros en los rumores estaban bastante unidos a los africanos y conocían aspectos de su cultura. Se trata de una observación importante, que modifica su argumento sobre la «profesionalización» de los vampiros y su exclusión de los contextos de brujería indígena. A los europeos vinculados a los africanos en la época colonial los mirarían, sin duda, con recelo y ambivalencia tanto sus colegas colonialistas como los africanos. Las percepciones de los africanos sobre ellos son comparables a las reacciones de los habitantes de Papúa Nueva Guinea ante los policías de paisano. En un giro ingenioso, aunque seguramente intencionado, interpretaron el término como *«pren-kros»* en la lengua franca tok pisin, cuyo vocabulario se basa mucho en el inglés (el término inglés es *plain-clothes*). Según ellos, esos policías se comportaban como «amigos» *(pren),* pero en el fondo querían incriminar a la gente: estaban «enfadados» (*kros,* similar fonéticamente al

inglés *crossed*). Aparece aquí una profunda desconfianza ante personas supuestamente mediadoras.

Sin duda, se pueden aplicar las mismas consideraciones al hecho de que los rumores se centren preferentemente en los policías y los bomberos, que son amigos y protectores de las personas, pero también se ven como enemigos infiltrados bajo una apariencia de buena voluntad. Aquí entran en juego el simbolismo y la casualidad. El color rojo de los camiones de los bomberos recordaba la sangre. La policía y los bomberos eran los únicos que tenían coches y que podían trasladar a los donantes de sangre al hospital. Los departamentos de protección contra la fiebre amarilla utilizaban vehículos de bomberos. La gente temía los vehículos europeos y su capacidad para llevarse a las personas (p. 133). Los policías y los bomberos debían estar preparados para efectuar servicios nocturnos, cuando rondaban las brujas, lo cual agudizó el temor hacia ellos. Se decía también que los camiones del control de la malaria de Tanganica (Tanzania), en la década de los cincuenta, transportaban gente a la que se extraía la sangre (una versión exagerada de los análisis de sangre que se hacían para identificar los parásitos de la malaria).

Según los rumores, los coches tenían unas tiras especiales (¿cinturones de seguridad?) que ataban a la gente y asientos que extraían la sangre de los que se acomodaban en ellos. Los hospitales vendían supuestamente cadáveres a criminales que los llenaban de oro y los utilizaban para introducir contrabando en el Congo; cuando les preguntaban, los conductores decían que trasladaban a familiares enfermos para que recibiesen tratamiento al otro lado de la frontera. Los africanos eran capturados, convertidos en cerdos y reducidos a carne enlatada en los aviones de la aerolínea Sabena. El uso de cortinas para tapar las ventanas de los coches y los aviones contribuía a fomentar dichas historias sobre los espacios interiores de «poder extractivo» (pp. 128-136). Los antropólogos no fueron inmunes a estos rumores y entraban claramente en la categoría de europeos próximos a los africanos. White cita una historia sobre John Middleton, que estudió a los lugbara del norte de Uganda. Middleton tenía una camioneta de llamativo color rojo cerrada en la parte de atrás, y la gente decía que la utilizaba para secuestrar y comer bebés, cuya sangre empleaba para retocar la pintura del vehículo. El antropólogo contrató a un mecánico para que instalase ventanillas en la parte de atrás y de esa forma la gente pudiese mirar el interior de la camioneta, con lo cual desapareció el rumor (p. 136).

Rumores similares de índole confusa rodeaban a los misioneros y a veces eran fomentados por las acusaciones entre grupos misioneros rivales. White dice que los Testigos de Jehová acusaban a los católicos de canibalismo. Los sacerdotes gordos y los que lucían barba lar-

ga provocaban especiales sospechas (p. 182). El escenario se hallaba en el norte de Rodesia y los católicos eran los padres blancos francófonos, llamados así por los hábitos que llevaban. Según un rumor, marcaban a sus víctimas con el signo de la cruz y las obligaban a entrar en un camión aparcado, donde se les extraía la sangre o eran convertidos en carne (p. 183). Algunos interpretaron el mensaje de la eucaristía como una manifestación de canibalismo: si los europeos comían a su adorado dios, nada les impedía comer a los africanos (p. 190). El conflicto que se desató a partir de 1935 entre las iglesias protestantes y la católica produjo o acentuó rumores de esta índole, y hubo, sin duda, algunos rumores transferidos de la historia europea. White no comenta que los misioneros europeos y los europeos en general contribuyeron a las habladurías además de ser blanco de las mismas. Pero cabe suponer que el rumor fue una herramienta política tanto para los expatriados como para los indígenas.

La sangre no era el único objeto de temor de los africanos. También temían que los europeos extrajesen los órganos internos de la gente para curar enfermedades de los europeos y, por tanto, la enfermedad de un europeo provocaba pánico (p. 195). Creemos que no sólo provocaba pánico, sino también hostilidad contra los europeos en general. White considera los rumores como reflejo de las supuestas actividades extractoras de los colonizadores, aunque resulta evidente que estas historias se podían utilizar como armas políticas y, sin duda, contribuyeron a generar movimientos anticoloniales. Manifiestan clara hostilidad, además de miedo. Sin embargo, el tema del robo de órganos nos remite a la circulación globalizada de dichas historias, que ha merecido la atención de los antropólogos. El mundo poscolonial sigue generando rumores sobre vampiros en África. Dos artículos del *New York Times* informaron de una nueva oleada de sospechas en Malaui. Se decía que los vampiros llevaban jeringuillas con las que extraían sangre a las víctimas que habían drogado con gas somnífero. Grupos de hombres patrullaban de noche armados con hachas y garrotes para combatir a los malhechores. Tres sacerdotes y el gobernador de Blantyre sufrieron ataques tras ser acusados de dar refugio a los vampiros. Y los rumores insistieron en que el gobierno del país actuaba en connivencia con los vampiros para obtener sangre a cambio de comida (*New York Times,* 29 de diciembre de 2002 y 14 de enero de 2003).

El robo de órganos como aspecto globalizado de la brujería

La idea de que los brujos roban los órganos a la gente y los utilizan como medicinas curativas no es nueva, sino que forma parte del repertorio tradicional de nociones acerca de los poderes del cuerpo y

los poderes sobre el cuerpo en África y en otros diversos lugares. Sin embargo, los rumores en torno al tráfico internacional de órganos robados, al igual que los debates documentados sobre el comercio ilegal de los mismos y los estudios sobre donaciones de órganos en contextos legales, se han convertido en un tema fundamental de discusión y análisis.

Nancy Scheper-Hughes se topó con rumores sobre el robo de órganos en la barriada de chabolas de Alto do Cruzeiro, en el noreste de Brasil (Scheper-Hughes, 1996, p. 3). Las personas con las que trabajaba le contaron historias de agentes americanos y japoneses que conducían grandes furgonetas azules y amarillas y que perseguían a jóvenes vagabundos de los barrios pobres. Los agentes capturaban a los niños, les quitaban varios órganos como el corazón, los pulmones, el hígado, los riñones y los ojos, y luego se deshacían de los cuerpos. El detalle de las furgonetas recuerda mucho las historias de vampiros de África que hemos visto anteriormente. Los padres, amedrentados, dejaban a los niños encerrados en casa mientras ellos iban a trabajar. Scheper-Hughes alude a los libros de White y de Niehaus sobre África como parte de un género globalizado de historias similares. En Italia, por ejemplo, se dice que una ambulancia negra es el vehículo para los secuestros. Scheper-Hughes asocia estas historias con oscuras tramas de adopción internacional y con el tráfico real de órganos de los países pobres a los ricos. Indica asimismo que existen relaciones con rumores de abusos infantiles satánicos en Estados Unidos y Gran Bretaña (La Fontaine, 1994, 1998) y con nociones imperantes en círculos de la Nueva Era que consideran el cuerpo vulnerable a las amenazas de la anarquía y la agresión («terrorismo» sería el término contemporáneo). Scheper-Hughes apunta que el rumor constituye un género dentro de la leyenda urbana. Pero le interesa especialmente demostrar la relación de esos rumores con las experiencias vitales cotidianas de la gente, en las cuales entran los hospitales, depósitos de cadáveres y cementerios de los pobres. Observa Scheper-Hughes que los cuerpos de los pobres se tratan «con descuido, falta de respeto y crueldad en las visitas médicas rutinarias» (p. 5). Los cuerpos de sus muertos se mezclan a veces, otras se pierden o son reclamados por el Estado cuando mueren en los hospitales, de ahí el temor de la gente a la hospitalización. También temen que les extraigan los órganos y los utilicen. Los médicos «recetan a los pobres un exceso de medicamentos inútiles o contraindicados... y practican operaciones y amputaciones innecesarias en casos de enfermedades tratables por otros medios» (p. 6). Los pacientes quedan con secuelas e incapacitados. Esta forma de tratar a los pobres continúa mientras los ricos se permiten «las variantes más sofisticadas de medicina clínica, estética corporal y cirugía plástica» *(ibid.)*. Sólo los ricos pueden comprar partes del cuerpo

que necesitan, y los pobres temen que los órganos que les quitan a ellos sean para los ricos. De esta forma, el rumor reproduce exactamente los rumores del cargo de Nueva Guinea, los de brujería y tecnología en África y sobre todo los rumores sobre los *mumiani*. En una visión de suma cero del mundo, los ricos obtienen no sólo su riqueza, sino también la salud, en forma de partes del cuerpo, de los pobres. A su vez, los pobres, siguiendo la teoría clásica marxista, sólo cuentan con sus cuerpos como recurso: «Capacidad de trabajo» convertida en «partes del cuerpo» en una revisión médica posterior. (Véanse también otros debates críticos en Scheper-Hughes, 2000).

Scheper-Hughes observa que los brasileños pobres venden partes de su cuerpo o las ofrecen, a pesar de que los cirujanos que practican trasplantes en el país niegan la existencia de ese tipo de comercio (p. 7). Un pobre declaró que si pudiera vender un ojo o un riñón, invertiría el dinero en acciones para no tener que trabajar. La idea de comercio de partes del cuerpo «sobrantes» coincide con el supuesto comercio de niños «sobrantes» en los cauces de la adopción internacional.

Scheper-Hughes indica que las historias de raptos se producen sobre todo en sociedades que han sufrido dictaduras, regímenes militares, Estados policiales y «sucias» guerras internas en las que desaparecía gente. Sin duda, se trata de una observación crucial aplicable a algunos contextos del África colonial estudiados por Luise White. En el África poscolonial, hay numerosos escenarios similares, entre ellos los de los países cuyos antecedentes coloniales analizó White, como Uganda y el Congo. Scheper-Hughes afirma que en Brasil escuadrones de la muerte paramilitares operaron en barriadas de chabolas y que en algunas ciudades asesinaron a niños de la calle no deseados (p. 8). Y así los rumores de rapto y del robo de partes del cuerpo ponen en guardia a los pobres ante los «estados de emergencia» en los que viven (p. 9). Estos temores han aumentado con la decisión del senado brasileño de establecer una norma de «consentimiento tácito» para la donación de órganos. El salto de dicho consentimiento a matar a alguien para «cosechar» sus órganos no es grande, como sugieren las noticias sobre la extracción de órganos de los criminales ejecutados en la República Popular China.

El análisis de Scheper-Hughes sobre los rumores de robo de órganos aborda puntos importantes. En primer lugar, relaciona los rumores con las condiciones de vida reales de los pobres, cuyos cuerpos son maltratados en los consultorios médicos. En segundo lugar, subraya los antecedentes de clase social de los rumores, con el temor de los pobres a que los ricos los exploten. Y en tercer lugar, observa que los temores de la gente nacen también de la ambigüedad de las reglas y las leyes sobre la donación de órganos al morir y extiende su análisis a países «desarrollados» como Estados Unidos. Su perspec-

tiva básica se puede aplicar a todo nuestro estudio: las ideas de brujería y las leyendas urbanas no son simples metáforas que expresan ideas de explotación y engaño, sino que surgen de las experiencias corporales de las personas en la vida cotidiana y de su enfrentamiento habitual a la muerte.

Economías ocultas

Los Comaroff, que instituyeron el estudio de «la modernidad y sus descontentos» en África con su libro editado en 1993, han estudiado recientemente la amplia gama de temas que analizamos aquí. Se refieren al presente como la Edad del Futilismo (1999, p. 279) y hablan de esquemas piramidales cuyo punto fuerte es la economía (p. 281), señalando los engaños y frustraciones de la «modernidad», en la que muchos se hacen ricos, pero muchos más viven en la pobreza. Destacan el regreso de la idea del demonio y de la percepción de «una epidemia de maldad mística» (p. 282). Y reúnen en el texto y las notas gran cantidad de ejemplos de todo el mundo, indicando que la fundamentación de los mismos se apoya en el «capitalismo del fin del milenio», una época de cambios volátiles en las fortunas que genera frustración entre los jóvenes y los empuja a acusar y a veces a matar a los mayores, a quienes consideran un obstáculo para su propio progreso.

El argumento de los Comaroff proporciona una interesante fusión de descripciones y explicaciones e incluye datos sobre búsquedas y matanzas de brujas como las que hemos visto citadas en el estudio de Auslander sobre los ngoni. Las recesiones económicas y la dificultad para encontrar trabajo explican las frustraciones de los hombres jóvenes en Sudáfrica, frustraciones que a veces expresan de forma violenta. No es fácil entender por qué esta violencia se dirige contra los mayores, sobre todo contra mujeres ancianas, ni por qué su lenguaje suele incluir insultos a los genitales de los ancianos, afirmando, además, que matan a la gente con relámpagos o tienen trabajadores zombis a toque de tambor (p. 289). Tal vez los jóvenes se sienten amenazados porque sus mayores atesoran poderosos conocimientos, adquiridos en la experiencia de la vida, y son reacios a transmitirlos; por su parte, los mayores creen que los jóvenes se muestran impacientes y no escuchan con respeto. En cualquier caso, resulta curioso aunque predecible que la agresión se vuelque hacia dentro contra miembros de la propia comunidad en vez de tender hacia fuera y apuntar a las fuerzas, menos accesibles, del gobierno y de los intereses empresariales que, sin duda, tienen gran influencia en la escena económica. Este punto nos indica que la influencia económica del capitalismo no es el factor determinante ni el único que debemos tener en cuenta. Un contexto histórico

invadido por oleadas sucesivas de dislocación, explotación y luchas, combinado con una maleable insistencia en la importancia de un poder mágico similar al concepto maka de *djambe* expuesto por Geschiere, contiene las múltiples semillas de violencia que brotan en las matanzas de brujas.

En su comentario sobre el análisis de los Comaroff, Sally Folk Moore señala que es la epidemia de violencia asociada con lo oculto, y no lo oculto, lo que exige una explicación (1999, p. 306). El «capitalismo del fin del milenio» y la inquietud económica proporcionan, según ella, un contexto general, pero no una explicación particular, y cree que debe revisarse la historia al respecto (compárese con Larner, 1981, y sus explicaciones sobre la caza de brujas en Escocia). En su respuesta a los Comaroff, Sally Folk Moore reconoce la importancia de la historia, pero se pregunta por qué hay tantas similitudes entre las «economías ocultas» de la actualidad.

Por nuestra parte, hacemos dos puntualizaciones. Una ya la hemos anunciado. Muchas veces, la violencia surge de tradiciones violentas a lo largo de la historia. Existen similitudes entre la creencia en las brujas y las ideas de cargo en Nueva Guinea y partes de África, por ejemplo, pero la violencia de las matanzas de brujas es mayor en unas zonas que en otras, lo cual se debe atribuir a la violencia global de la experiencia histórica en dichas zonas. Sudáfrica es un caso evidente. En Sudáfrica, como en otros muchos lugares del mundo, la crisis del SIDA amenaza objetivamente la capacidad reproductora y a veces la inquietud provocada por el problema se desvía hacia la generación más antigua, sobre todo a las mujeres, guardianas de la fertilidad. En segundo lugar, la similitud de ideas y fenómenos se explica fácilmente por la rapidez con que se capta y difunde la información (véase Comaroff y Comaroff, 1999, p. 297, n. 4). El concepto de «aldea global» es exageradamente simple, pero indica que las imágenes culturales son accesibles mediante apropiación mimética y con una extraordinaria celeridad. Los medios de comunicación han magnificado los poderes del rumor y las habladurías a la enésima potencia. De esta forma, el rumor no sólo es una búsqueda de la «verdad», sino un método para fabricarla. El rumor, como la propia brujería, entra así en los múltiples mundos de la modernidad, no sólo como factor «contiguo» a los cambios sociales, sino también como «constitutivo de modernidad» en sí mismo (Moore y Sanders, 2001a, p. 12).

Conclusión

En el cuadro 3, resumimos aspectos del rumor destacados en algunos de los principales estudios revisados en este capítulo. Estos ma-

teriales nos llevan a reflexiones más profundas sobre las condiciones históricas en las que florecen las ideas de brujería. El primero es el punto que subrayan los Comaroff en África de forma especial: la «modernidad» no eclipsa las ideas de brujería, sino que se convierte en vehículo de las mismas, en fuente de nuevas y poderosas formas de pesadillas de la imaginación en las que la electricidad, los electrolitos y otras sustancias y procesos industriales constituyen el material que las alimenta. Hay que precisar que estas pesadillas no se limitan a África o al Tercer Mundo. Un completo género de películas de vampiros destinadas a público europeo y americano explota las mismas preocupaciones cuando se exhiben en contextos africanos actuales. En general, estos fenómenos nos obligan a reconocer la desaparición definitiva del mito de la modernidad basada en el «triunfo de la racionalidad» en los asuntos humanos. Las ideas de brujería son racionales si las consideramos como una lógica de la explicación. Simultáneamente, obtienen su poder de las fantasías de culpabilidad y de los deseos que nacen de fuentes que podríamos calificar como «irracionales». En este contexto, no sirve de mucho el debate sobre la racionalidad, y equivale a salirse por la tangente empeñarse en comprender cómo las ideas de la gente se trasladan a la práctica moral (véase Lambek, 1997, comentando a Comaroff, 1997; también los estudios de Kapferer, 2002, y para un conjunto de estudios folclóricos de largo alcance, véanse Davidson y Chaudhri, 2001).

Jean Comaroff, en su revisión de los estudios sobre el ocultismo moderno como forma de interpretación moral del mundo en África y en otros lugares, identifica la figura de la bruja con la de alguien que representa las contradicciones producidas por la intersección entre lo global y lo local (Comaroff, 1997). Se trata de una reformulación del argumento anterior sobre la «modernidad y sus descontentos». Hay que precisar que el mismo análisis funciona con fases anteriores de la historia «moderna» de Europa. En ellas se acusaba a personas que supuestamente amenazaban el orden moral de la sociedad, orden que había sido alterado por las fuerzas del cambio religioso y político.

Las contradicciones no se limitan a las sociedades que experimentaron supuestos procesos históricos de «modernidad». La modernidad no es más que un término que alude a las experiencias de cambio en las que el presente contrasta fuertemente con el pasado. Hay actitudes ambivalentes hacia el poder y los privilegios de los líderes en numerosas sociedades en las que se atribuye a éstos una fuerza generalizada o capacidad mágica que se utiliza en beneficio o en perjuicio de los demás. La moralidad es una dimensión independiente del poder. Estas ideas se ven muy bien en la interpretación clásica de Elenore Smith Bowen sobre los tiv (Bowen, 1964, ej. pp. 190-191). Los ancianos tiv mostraban la típica combinación de poderes místicos benéficos y ma-

Autor	Objeto de estudio	Significado del rumor
M. Auslander	Sospechas intergeneracionales	La difusión de las habladurías genera sospechas individuales, que justifican los movimientos de búsqueda de brujas
P. Geschiere	La ambigüedad del poder mágico; la brujería de la casa; la ambivalencia hacia los políticos	El rumor fomenta un flujo de información sobre la riqueza de las personas y los conflictos entre ellas. En contextos de enfermedad o muerte, dicho rumor se traduce en acusaciones de brujería
L. White	Ideas sobre los vampiros en ciertas partes de África; tráfico de sangre y órganos por razones «médicas»	El rumor ocupa un intersticio entre los forasteros coloniales y los africanos indígenas. Funde realidad y fantasía
N. Scheper-Hughes	El tráfico global de partes del cuerpo y las experiencias vitales de los pobres	En los regímenes autoritarios, el rumor y las habladurías reflejan acciones terroristas contra los pobres y los alertan de supuestos peligros

CUADRO 3. El significado del rumor en contextos de brujería contemporáneos.

lignos. Esa ambigüedad permite explicar que, en circunstancias cambiantes, a los líderes se les considere peligrosos o malos. Taussig (1980) ha analizado dichas circunstancias y demuestra que las ideas sobre el diablo, la producción, la naturaleza y el paisaje se alteraron con la conquista española y el desarrollo de las minas de estaño en Bolivia. Taussig observa que «el paisaje de símbolos asimiló las experiencias de los indios sobre la codicia, el dominio y la violencia de los españoles» (p. 182). Esta experiencia también se condensó en una representación cambiante de las relaciones de género en la que «el dios varón se considera la personificación de las fuerzas foráneas», mientras que la hembra proporciona alimento y protección (p. 209).

Lucy Mair (1969, pp. 161-179) hace una serie de penetrantes observaciones sobre los cambios en África y en otros lugares. Según ella, los africanos dicen que con los cambios modernos aumenta la brujería «porque el gobierno no permite que se castigue» (p. 161). Advierte que podría ser una afirmación retórica más que un hecho apoyado en pruebas cuantitativas, recordando que «cuando en 1559 el obispo Jewel predicó ante Isabel I [de Inglaterra] y le pidió que impusiese leyes estrictas contra la brujería, alegó que el mal había aumentado» (p. 161). Sin embargo, el hecho de que la gente *crea* que la brujería va en aumento tiene consecuencias particulares en la búsque-

da de nuevos altares y talismanes, el desarrollo de las cazas de brujas y las actividades de los profetas itinerantes que persiguen a las brujas (p. 164). Mair señala la incorporación del simbolismo cristiano a los rituales de búsqueda de brujas. Cita el caso del movimiento de los apóstoles de John Maranke en Rodesia en 1938. Los miembros de esta iglesia actuaban como adivinos en la identificación de brujas y en la detección de pecados no confesados. Antes de la celebración de la comunión anual los fieles tenían que entrar en un recinto vigilado por miembros que actuaban como «profetas»; los denunciados por los profetas debían comparecer ante un tribunal constituido por los ancianos de la iglesia (p. 178). Vemos aquí la fusión de ideas indígenas y cristianas que se produce universalmente en contextos similares, cuando la gente se esfuerza por encontrar sentido al pasado y al presente. Los ejemplos empíricos de Mair revelan este fragmentario proceso de aculturación, como se puede denominar, sin recurrir al concepto de globalización o a la extensión del capitalismo. Generalizando el análisis de Mair, creemos que son muchos los elementos que mueven los intentos de las personas de reestructurar sus vidas y formular juicios morales sobre sí mismas y sobre los demás. El mismo proceso se produjo en la caza de brujas que siguió a la Reforma en Escocia, como bien ha demostrado Larner (1981).

Jean Comaroff menciona otra comparación que coincide con nuestra insistencia en que el rumor y las habladurías sirven de vínculo entre los escenarios de la brujería clásica y su transformación en acontecimientos contemporáneos. Comaroff encuentra similitudes entre los temores a la brujería y los suscitados por los abusos infantiles actuales. El miedo a que se hagan cosas malas a los niños es el vínculo, y la idea básica de la amenaza contra la reproducción social subyace tras el mismo. Michael Lambek ha analizado las consecuencias de este paralelismo, observando que el tema de los abusos se relaciona con ideas sobre «el hundimiento moral del mundo» (Lambek, 1997, p. 22), al igual que ocurre con la brujería en el África contemporánea, pero de forma más intensa. Desde una perspectiva más amplia, Lambek vincula los abusos con la memoria, como una forma de descubrir la fuente oculta y secreta de las desgracias que nublan la vida de una persona (Antze y Lambek, 1996). Pensemos en el reto que han supuesto para la Iglesia católica las acusaciones de abusos de niños y jóvenes por parte de sacerdotes en tiempos recientes y comprenderemos la fuerza de dicho argumento. Descubrir el origen del mal es como denunciar a la bruja, con el añadido de que el mal se identifica a veces con lo más sagrado y bueno, amenazando así las bases del orden y exigiendo una minuciosa purga del supuesto mal para el restablecimiento del cosmos.

Centrémonos de nuevo en el tema del rumor y las habladurías: resulta evidente que las acusaciones de abusos satánicos contra cuida-

dores de niños reflejan tanto las ansiedades de la gente que confía a sus hijos a otros para que los cuiden como su posible sentimiento de culpa al hacerlo, surgido de su preferencia por el trabajo pagado fuera de la casa frente al trabajo de atender a los hijos. También es evidente que esas ansiedades y culpas están condicionadas por la participación en redes de habladurías y se alimentan de continuos rumores. Los líderes de estas redes acusan a otros de abusos como si se tratase de una forma de brujería y son denunciados y expulsados igual que brujos si se demuestra que sus acusaciones carecen de fundamento. De forma alternativa, el estigma de una acusación persiste, aunque una persona sea declarada inocente por los tribunales. En todos estos ejemplos, se ve la poderosa necesidad de exteriorizar y endosar la culpa. El rumor y las habladurías son las vías principales para hacerlo.

IV

INDIA

Del delito a la insurgencia

Un salto de África a la India nos lleva a un mundo de colonialismo diferente, al Raj británico del siglo XIX, un entorno dominado por las relaciones entre terratenientes y campesinos, y marcado por el miedo a los insurgentes de este último grupo. Estamos ante un mundo colonial que se puede comparar con la presencia inglesa en Irlanda en el mismo periodo, caracterizada por los mismos problemas de rentas desproporcionadas y desahucios a los que seguían levantamientos. Guha, en su estudio clásico sobre los movimientos campesinos en la India (1994 [1983]), señala que a la historiografía colonial británica de esa época le preocupaba mucho el fenómeno de la insurgencia y trató de estudiarlo y subsumirlo bajo una especie de «ciencia del colonialismo», señalando que tendía a subestimar las formas de conciencia política e histórica que esos movimientos manifestaban (compárese con Baily, 1996, pp. 97-141 y 315).

Problemas habituales como el incremento del endeudamiento de los campesinos con los terratenientes provocaron una serie de actitudes entre el campesinado y lo empujaron a buscar formas de aliviar su situación. Por otro lado, los nuevos terratenientes compraron fincas arruinadas en las subastas y extendieron su influencia como prestamistas de sus propios arrendatarios, contando con el apoyo de la administración colonial para reforzar sus prácticas coercitivas. La insurgencia era la única solución frente a las injusticias, puesto que el poder estatal apoyaba a los terratenientes directamente, como dice Guha (1994 [1983], p. 8). Sin embargo, los campesinos utilizaron sus consejos de clan y de casta y celebraron concurridas reuniones, seguidas por delegaciones, peticiones y manifestaciones pacíficas antes de lanzarse a la

peligrosa empresa de la insurrección (p. 9). Cuando surgieron los movimientos, no eran espontáneos, sino resultado de larguísimos procesos históricos que configuraron de forma dolorosa la conciencia de la gente. En algunos casos, los rebeldes adoptaron la nomenclatura del aparato del Estado para sus propias actividades y se organizaron como un ejército, con personal civil y encargado de mantener el orden. De esa forma, desafiaron el dominio de sus gobernantes, amenazando con derrocarlos y con establecer su propio Estado: otro ejemplo de lo que hemos llamado apropiación mimética. Guha dice que esta conciencia de resistencia campesina es paralela, históricamente, a la propia conciencia de dominio del poder colonial (p. 11) y se refleja en los informes de las fuentes de la elite.

El Raj también utilizó las tradiciones preexistentes de dominio feudal en la India para conseguir sus objetivos, impulsando actitudes de devoción a los superiores basadas en la idea de identificación con ellos. La negación de esa forma de conciencia era el primer paso de la insurgencia, caracterizada por los levantamientos contra miembros concretos de la clase dominante, a los que seguían ataques generalizados contra todas las entidades e instalaciones relacionadas con el poder colonial (p. 25). En una sociedad acostumbrada a la jerarquía, la idea de invertirla, de volver el mundo del revés, caló hondo y rebasó las inversiones temporales y permitidas de carácter ritual que existen dentro de los propios sistemas jerárquicos (p. 30). Al margen de las inversiones rituales controladas, la ruptura de los códigos de respeto representaba una importante manifestación de rebeldía, incluyendo el rechazo del lenguaje respetuoso (p. 49) y de las posturas deferentes simbolizadas en el cuerpo (p. 56) y en la ropa (p. 63).

Tanto en los regímenes precoloniales como en los coloniales, los intentos de desobedecer el orden social y de cometer actos violentos contra él se consideraron delitos y se castigaron con dureza. Guha distingue entre delitos e insurgencia partiendo de la idea de que ambos derivan «de códigos de violencia muy diferentes» (p. 79). A los actos de rebeldía privada los denomina «delitos» y a los públicos «insurgencia». Guha admite que a veces se confunden y señala que las autoridades coloniales, acostumbradas a colgar la etiqueta de delitos a los actos de oposición, se engañaban pensando que la propagación de dichos actos era consecuencia de conspiraciones secretas, sin tener en cuenta el desarrollo de los movimientos populares (p. 80). Los conspiradores pertenecían a elites locales que, según se decía, manipulaban a las masas «pasivas». Los levantamientos estaban precedidos por oleadas de delitos, y ambas cosas reflejaban, por un lado, y contribuían, por otro, a los cambios en las actitudes de la gente ante la autoridad. Los delitos eran perpetrados por bandas, denominadas *dacoits* en la literatura, que quedaban al margen de la ley por causa de

las deudas y de la incapacidad para pagar a los acreedores. Guha ofrece el curioso ejemplo de los gastos de un ritual funerario que arruinó a un campesino y lo obligó a abandonar su hogar. Vemos aquí un atisbo de las relaciones de articulación entre las estructuras locales basadas en el parentesco y las relaciones más extensas de dependencia (véase Carrier, 1992).

En estas circunstancias, los campesinos consideraban sus actos de rebeldía no como «delitos», sino como resistencia justificada (p. 89), dando la vuelta a las clasificaciones impuestas por las autoridades y apuntando hacia un conflicto de carácter más general. La guerra de clases codifica los «delitos» como «actos políticos» (igual que lo hacen, podemos anotar, los conceptos religiosos fundamentalistas en los debates actuales sobre terrorismo). Los ladrones se convierten así en rebeldes (p. 95). Los funcionarios no reconocen a tiempo esta transformación y, por ello, subestiman los niveles de apoyo popular que la mantienen. Guha define el cambio del delito a la insurgencia como un cambio de la apropiación secreta e individualista y de modalidades parciales a acciones públicas, colectivas, destructivas y totales (p. 109). Hay cambios análogos en la forma de tratar a las supuestas brujas en África; el paralelismo es interesante, pero no del todo exacto. Guha se fija dentro de este contexto en el simbolismo de los actos de demolición, incendio, saqueo y comida. Todos significan la destrucción de un orden de la sociedad, no sólo de un elemento de propiedad concreta. El consumo de grandes cantidades de comida robada, por ejemplo de cerdos sacrificados, no pretende sólo satisfacer el hambre, sino que es una especie de festín de celebración y un deliberado derroche de recursos. En este caso, comer es un acto político (p. 148), igual que lo son los asesinatos de forma más obvia. Guha indica que los asesinatos no se producen con demasiada frecuencia debido al mantenimiento de las actitudes de respeto al cuerpo humano. (Curiosamente, califica esta característica como una señal de conciencia involuntaria, p. 164).

Con el desarrollo de estos movimientos, el deseo de imitar las acciones de otros conducía al surgimiento de nuevas formas de solidaridad, que se extendían de unas comunidades a otras (p. 167) y funcionaban siguiendo líneas de clase, etnia o religión. La ética de la solidaridad se apoyaba en el imperativo de utilizar la fuerza y castigar a los «traidores», entre ellos los que no contribuían a la causa de forma activa (p. 201), pero sobre todo a los que colaboraban activamente con el poder colonial (p. 215). «No es pecado matarlos», se justificaban *(ibid.)*. Guha considera estos fenómenos parte del surgimiento global de la conciencia de clase. Hay que tener en cuenta también su singularidad histórica y su relación con formas indígenas de moralidad, descritas en detalle por Guha.

Según Guha, los funcionarios calificaban la propagación de la insurgencia de «contagio» (p. 220), mientras que, para los campesinos, se trataba de una empresa colectiva, alimentada por la emulación y la solidaridad. El mismo modelo de contagio se utilizó en Inglaterra para describir los motines de los jornaleros del campo en 1830. El orden social se identificaba con la salud y su alteración con una enfermedad que de forma pasiva afectaba a los hasta entonces leales campesinos. Las autoridades coloniales no comprendieron que los movimientos concertados *englobaban* una serie de quejas (p. 224). Hablaban de este proceso como de una «erupción volcánica» o de algo «que se propagaba como el fuego», y convertían la simultaneidad de los hechos en «una cómoda percha en la que colgaban la teoría de la conspiración» (p. 225). Dicha teoría individualiza una circunstancia colectiva que surge fuera de la propia situación de dominio colonial, fuera del mero sometimiento, según dice Guha *(ibid.)*.

Pero no se trata solo de mero sometimiento. Las formas no escritas de transmisión de opiniones tenían gran importancia, y ahí entra el rumor como «noticia». A las autoridades coloniales británicas las desconcertó la transmisión de «símbolos ocultos» de unos pueblos a otros. Los bailes, las canciones, la música y los elementos decorativos contribuyen a movilizar a la gente. Guha cita el tambor, la flauta y el cuerno como instrumentos que se utilizaban para llamar a la gente a la guerra. Hay que puntualizar que el sonido de los instrumentos era más potente que el de las voces humanas. Guha observa también que la traducción del sonido no verbal en significados verbales sólo la podían hacer los indios o quienes entendiesen dicha codificación, lo cual aumentaba el efecto intimidante del sonido de los instrumentos. Los soldados británicos arrebataban a los indios los tambores, además de las armas, siempre que podían (p. 233).

Los insurgentes utilizaban también la «rama mensajera», una rama de árbol con la que se convocaba a los hombres a las cazas comunales (p. 234), y el *telsindur,* una mezcla de aceite y bermellón con el que se pedían bendiciones a los dioses y que se repartía en copas para señalar a los llamados a combatir.

Los líderes de los movimientos insurgentes hacían declaraciones generales sobre la necesidad de cambiar el orden del mundo; dichas declaraciones se transmitían de boca a boca, se revestían de aura religiosa y se atribuían a quienes las expresaban. Sin embargo, el rumor también transmitía mensajes importantes, pero sin atribuirlos a ningún «autor». Guha subraya el significado universal del rumor como vehículo de insurgencia en las sociedades que no conocen la palabra escrita (p. 251). Afirma que los emperadores romanos utilizaban *delato-*

res (informantes) para recabar rumores y que los gobiernos centralizados siempre han recurrido a espías para que recojan las noticias y se las transmitan. En apoyo de esta perspectiva, Guha cita la afirmación de Allport y Postman de que no hay motín sin rumores (p. 252, donde cita a Allport y Postman, 1947, p. 159). También comenta las diversas consecuencias de los rumores: la gente abandona su pueblo y entierra sus riquezas, incluso en zonas no afectadas, debido al pánico provocado por las noticias de insurrecciones y por las exageradas historias sobre la violencia que acompaña a estos acontecimientos.

El motín de la India

Un ejemplo destacado del poder de los rumores lo ofrece el motín de la India de 1857, un movimiento que comenzó con una revuelta de soldados indios acantonados en Meerut, Uttar Pradesh, al norte de la India. La revuelta se inició el 10 de mayo de 1857. Su causa inmediata fue el reparto de nuevos cartuchos para los rifles de retrocarga Enfield. Había que romper los cartuchos con los dientes antes de cargarlos, y los fabricantes proporcionaron una sustancia a base de grasa de ternera y de cerdo para engrasarlos, ofensiva tanto para los soldados hindúes como para los musulmanes por motivos religiosos. Al parecer, el error se enmendó rápidamente, pero no sirvió de nada. Hasta ese momento, los británicos habían respetado las normas de las castas sobre el consumo de comida. La situación se agravó debido al comportamiento del oficial colonial británico al mando de Meerut, que repartió los nuevos cartuchos a noventa hombres y les ordenó utilizarlos, a lo cual se negaron todos excepto cinco. El coronel encarceló a los resistentes tras un simulacro de juicio ante sus iguales. Al día siguiente estalló el motín, y los amotinados se dirigieron a Delhi, cogiendo a los británicos por sorpresa. El motín se convirtió en una revuelta popular mucho más intensa que sacudió el norte de la India hasta que fue sofocada por la fuerza de las armas (Enciclopedia Británica, 1990, India, p. 91; Kulke y Rothermund, 1990, p. 254).

En torno al incidente original, surgieron una serie de rumores. Según uno de ellos, no sólo los nuevos cartuchos estaban contaminados, sino que a los soldados se les daba harina de trigo contaminada con huesos molidos. Según otro, los cartuchos formaban parte de una conspiración para obligar a los soldados a convertirse al cristianismo. Y otro aseguraba que iba a surgir un libertador que acabaría con el gobierno británico. Todas estas historias tocaban fibras muy sensibles y se fundieron en «un rumor gigantesco» (Guha, p. 255). Como consecuencia, las tropas indias se unieron a los campesinos en un feroz intento de restaurar el gobierno del antiguo emperador mogol, que uni-

ría a musulmanes e hindúes. Mientras, el comandante en jefe del ejército británico, sir James Outram, creía que el motín era un complot musulmán para azuzar las quejas de los hindúes. Los dos bandos suscribieron las teorías de la conspiración y se apoyaron en los rumores.

A Guha le interesa el proceso sobre todo desde el punto de vista de los campesinos (igual que Luise White analiza las historias de vampiros africanos desde la perspectiva de los africanos). Afirma Guha: «El rumor se convierte en un instrumento necesario para la transmisión de la rebelión en su calidad de detonante y movilizador» (p. 256). La transmisión oral anima a la gente a continuar con la cadena de comunicación, que se considera privilegiada e inmediata, al margen de los circuitos de comunicación oficial. El rumor une a la gente en torno a su mensaje y contribuye a la solidaridad (p. 257). Esto, a su vez, explica la velocidad con la que el rumor se difunde. Muchas veces, el rumor surge en entornos urbanos, como los mercados, y se transmite radialmente por las aldeas circundantes, propagándose con gran rapidez. El poder colonial británico se refería al fenómeno como «las mentiras del bazar», malinterpretando su efectividad y la sensación de autenticidad generada por su nacimiento entre los intercambios económicos de las personas. Las autoridades reconocieron el significado político del rumor, pero lo menospreciaron, considerándolo una variante corrupta de noticia. Seguramente creyeron que si lo calificaban de «irreal» dejaría de ser peligroso. En ese caso, se equivocaron, puesto que el rumor crea su propia realidad a través de la repetición.

Como hemos visto en el capítulo 2, Shibutani (1966) afirma que el rumor es una especie de noticia improvisada con la que la gente intenta alcanzar un consenso sobre la información; y Jean-Noël Kapferer (1990) lo describe como una búsqueda de la verdad. Estas dos perspectivas subrayan el carácter provisional del rumor en muchas circunstancias. En el contexto de las insurrecciones, como dice Guha, ese elemento provisional desaparece; el rumor se considera entonces inteligencia política o militar o un arma de movilización de las masas, no desde un centro de mando, sino desde su propio núcleo difuso. Guha intenta establecer una distinción entre el rumor y la noticia, señalando que la noticia procede de una fuente identificada que permite comprobar su veracidad, mientras que el rumor pertenece a todos por igual y a nadie en particular: la característica «Orly», como la denominamos en el capítulo 2 remitiéndonos al contexto colonial de Papúa Nueva Guinea. Pero las noticias impresas derivan a veces de los rumores y se atribuyen a fuentes no identificadas, pero «fiables». En un análisis más profundo, Guha destaca la *ambigüedad* como base fundamental del poder del rumor. La gente no siempre lo comprende, pero lo dota de significados propios. La inquietud que provoca inclina a las personas a

actuar. Las mismas alteraciones mentales predisponen a la alteración política. En Papúa Nueva Guinea, se produjo este fenómeno muy claramente con los rumores en torno al fin del milenio en el año 2000. En la zona de Mount Hagen, la forma más difusa de rumor era, en la lengua local, *ukl ti etimba,* es decir, «va a suceder algo»; la palabra *ukl* tiene diferentes significados que incluyen las acciones originarias o creativas que dieron lugar a los grandes grupos según la mitología. En la lengua franca, *tok pisin* se traducía como *wanpela senis bai ikamap* o «se producirá un cambio». En el contexto del fin del milenio, la gente dio un matiz bíblico a estas vagas afirmaciones, movilizando así servicios religiosos masivos y provocando una intensa confusión y anticipación (véase Stewart y Strathern, 2000a).

Por tanto, el rumor absorbe y asimila muchos significados debido a su anonimato y transmisión de persona a persona. Esto lo convierte en un potente vehículo de objetivos políticos, al ampliar su alcance (p. 262). Guha alude de nuevo a los rumores de contaminación que desencadenaron la revuelta de los cipayos (soldados indios del ejército británico) en 1857. Las diversas historias confluían en una sola alegación, que los británicos estaban contaminando a propósito los cuerpos de los indios. Según una versión, por orden de la Compañía de las Indias Orientales y de la reina, se habían añadido huesos molidos a la harina y sal vendida en los bazares, lo cual constituía una contaminación del propio escenario que los británicos consideraban portador de la «charla contaminante», pero que los nativos veían como su fuente de «verdad». Otro rumor decía que la grasa vegetal utilizada por los cocineros también había sido contaminada con grasa animal, que se habían quemado huesos con azúcar y que se habían arrojado a los pozos harina con huesos en polvo y carne de vacas y cerdos. El rumor sobre los cartuchos que debían utilizar los soldados era sólo una parte del cuadro, que representaba una profanación general de la población, coronada por la afirmación de que los grandes señores ingleses habían ordenado que todo el mundo comiese pan inglés, que contenía los elementos contaminantes de harina, sal, azúcar, grasa y agua (p. 263).

La lógica de este provocador rumor podría provenir de un plan definido y orquestado para dar la impresión de una gran conspiración británica. De hecho, los británicos lo interpretaron así. Un rumor sobre una conspiración colonial se consideraba propiamente una conspiración colonial pensada para unir a las masas. Una teoría de la conspiración chocaba con la otra, dibujando un modelo de sociedad basada en la idea de pureza ritual y contaminación. A los británicos les salió el tiro por la culata con su modelo de sociedad de castas, utilizado para extender su dominio y establecerse como la nueva casta superior de la sociedad, mientras se aprovechaban simultáneamente del modelo para convertir a los indios en los otros. No hizo falta ningún plan

para crear la red de rumores. Fue producto de lo que Pierre Bourdieu denominaba *«habitus»*, o «invención involuntaria de la improvisación regulada» (Bourdieu, 1977, p. 265). Como señaló Bourdieu, el cuerpo es un lugar esencial para la inculcación y expresión del *habitus*, un centro íntimo de cultura. Por ello, el discurso sobre la integridad del cuerpo y su vulnerabilidad ante la contaminación externa tiene la capacidad de llegar a personas muy diferentes y unirlas. También surge de las similitudes entre las ideas básicas de la gente, por encima de la división musulmán-hindú. La formulación que Guha hace de estos aspectos coincide con la teoría del *habitus* de Bourdieu, aunque Guha no cita la obra de este último.

Guha observa que las historias sobre la aparición de un curandero, un profeta o un líder a los que se adjudicaban cualidades divinas provocaba peregrinaciones que derivaban en actividades políticas (p. 267). De esa forma, se sacralizaba la acción política, precipitada por los rumores. El matiz religioso de dichos rumores es de oposición y se dirige contra la invasión del cristianismo. Los misioneros eran parte importante del proyecto colonial, y, de vez en cuando, surgían rumores de que se iba a imponer el cristianismo como religión estatal. Estos rumores se repitieron en diferentes periodos históricos. El rumor de la contaminación ganó adeptos en la época del motín de Velore (1807), se repitió en 1857, y continuó con la afirmación de que el gobierno había ordenado construir iglesias en todos los pueblos y aldeas. En zonas de las provincias de noroeste (posteriormente Pakistán), se extendió un rumor en 1857 que aseguraba que todos los niños musulmanes no circuncidados debían ser bautizados. En medio del pánico, cientos de niños fueron sometidos al rito de la circuncisión para salvarlos del poder religioso de los misioneros. El rumor era inexacto en un sentido literal, pero su poder estribaba en la atinada percepción de la alianza entre las misiones y el gobierno, que condujo a una variante indígena de la teoría de la conspiración. El miedo a perder la libertad que se escondía tras esos rumores se asentaba firmemente en anteriores pérdidas de libertad. Guha, siguiendo las categorías marxistas de interpretación, denomina al fenómeno «falsa conciencia»; sin embargo, en cierta contradicción con dicha postura, reconoce que se basa fundamentalmente en hechos históricos y en lo que Bourdieu llamó su cristalización en «estructuras objetivas» de coacción.

Guha ofrece otros ejemplos de lo que denomina rumores quiliásticos y «mediación sacerdotal» del cambio a cargo de figuras proféticas, entre rumores sobre su milagroso nacimiento y sus poderes. En una de esas historias, se levantó un fuerte por arte de magia frotando hierbas y una virgen dio a luz a un niño que creció inmediatamente y se convirtió en el libertador profético de su pueblo (p. 269). La idea del profeta se utiliza aquí, como en otros diversos lugares, para legitimar la in-

surgencia al declarar que tenía el respaldo de poderes superiores (p. 271). En algunas versiones, los rebeldes afirmaban que la Corona británica apoyaba sus actividades. Guha llama a esto falsa conciencia, aunque también podría ser una forma eficaz de ganar apoyos. Y la confusión surgió, porque, antes de 1857, la Compañía de las Indias Orientales actuaba como representante de la Corona, posición que perdió tras el motín. Las declaraciones atribuidas a los profetas semidivinos de estos movimientos están «textualizadas», a diferencia de los rumores corrientes; es decir, se conservan en su forma exacta y se repiten como una verdad revelada. Guha observa que, en la Europa premoderna, se propagaron profecías similares, aludiendo al conocido libro de Keith Thomas (1973); cabe observar que se trata del mismo periodo en que florecieron los juicios contra las brujas. Guha sugiere que la adhesión a los profetas es una forma de autoengaño o falsa conciencia, pero nosotros pensamos que dichas adhesiones servían para intensificar la voluntad consciente y la determinación de las personas.

Shahid Amin ha estudiado en detalle los rumores que se extendieron por el este de Uttar Pradesh en 1921-1922, en el distrito de Gorakhpur, y que contribuyeron a la aparición de Mahatma Gandhi como figura carismática y supuestamente milagrosa. Amin analiza una serie de rumores que siguieron a la visita que Gandhi hizo a la zona el 8 de febrero de 1921 y que fueron difundidos por la prensa local. Dichos rumores atribuían grandes poderes a Gandhi: por ejemplo, que tenía un mandato absoluto para abordar todas las quejas y que «los británicos abandonarían el distrito al cabo de unos meses» (Amin, 1984, p. 6). Se creía que Gandhi poseía «poderes ocultos» (p. 25), incluyendo la capacidad para expulsar a los británicos y para hacer milagros como producir una repentina abundancia de dulces o el crecimiento mágico de las cosechas (p. 27). Estas teorías dotaron a Gandhi de «poderes taumatúrgicos» derivados de sus «signos de santidad» (p. 29). Evidentemente, son datos que coinciden con las observaciones de Guha sobre los profetas y con los estudios interculturales sobre los profetas en general.

Christopher Bayly (1996, p. 321) ha analizado «el tema de la comunicación del descontento y las ideas antibritánicas entre la población india». Afirma que los profesores de religión propagaron la causa rebelde activamente y que los combatientes musulmanes difundieron sus mensajes. Por ejemplo, los musulmanes wahabíes «y otras redes sufíes más antiguas fueron utilizados por los rebeldes para coordinar diferentes sectores de la resistencia» (p. 321). En consecuencia, los británicos exageraron la idea de una conspiración generalizada. Sin embargo, «toda la panoplia de comunicación escrita indígena... se utilizó para propagar el mensaje de la revuelta» (p. 323) y surgieron luchas por el control del sistema de correos y de los periódicos. Cu-

riosamente, Bayly no menciona la obra de Guha. Sus observaciones contienen una crítica implícita a Guha, pero su propia inclinación por los actos de resistencia «modernos», opuestos a los medios de comunicación «tradicionales», dificulta que valoremos la relación entre los «rumores» y las noticias transmitidas por escrito. En todo caso, la distinción es discutible, puesto que las «noticias» son a veces una variedad de rumor impreso y los rumores se desencadenan tras una lectura particular de las noticias (como señaló Amin en 1984).

Comparaciones

En su estudio, entre prolijas referencias sobre insurrecciones en la India colonial, Guha intercala una serie de sucesivas comparaciones con Europa, y en especial con Inglaterra, aludiendo a menudo al levantamiento obrero de 1830. Su incursión final en el reino de la profecía quiliástica y su insistencia en el poder movilizador del rumor asociado con la profecía nos permiten deducir un par de paralelismos con Nueva Guinea y África. La similitud con los movimientos cargo y las creencias de Nueva Guinea está clara, ya que los profetas o líderes carismáticos jugaron casi invariablemente un papel importante en dichos movimientos, en los que siempre hay rumores embrionarios sobre sucesos inminentes o signos de los mismos que enardecen la emoción de la gente y la llevan a participar en esas actividades. Estas ideas no eliminan la capacidad de actuar de la gente, sino que la fomentan, al menos en parte. Guha cita un estudio de Kenelm Burridge (1960) sobre los tangu de la provincia de Madang, en Papúa Nueva Guinea. Su comparación es un detalle menor, pero significativo. Señala que los policías coloniales australianos sospechaban del redoble de los tambores de madera que anunciaba su llegada a las aldeas y temían que los instrumentos se utilizasen para transmitir mensajes subversivos (Guha, p. 231). Los gongs o tambores remitían a un mundo de fuerzas ocultas o escondidas que podía convertirse en foco de resistencia al poder colonial. La administración australiana temía sobre todo que los movimientos que calificaban de cultos «cargo» funcionasen como vehículos de la oposición política, idea que reforzó el análisis de inspiración marxista que hizo Peter Worsley sobre dichos movimientos como antecedentes del nacionalismo con capacidad para unir grupos hasta entonces divididos contra el poder colonial (Worsley, 1957; véase también Kaplan sobre las Fiyi, 1995). En los movimientos cargo, el rumor funcionaba igual que en las insurrecciones campesinas del siglo XIX en la India, analizadas por Guha.

El paralelo con los movimientos de búsqueda de brujas es evidente. Antropólogas como Sally Falk Moore, a quien hemos citado antes,

se han preguntado cómo es que dichos movimientos se han convertido en mortales, dando lugar a la ejecución masiva de las supuestas brujas. La respuesta depende, sin duda, del tipo de movilización política que subyace tras los movimientos, una movilización que parte del propio tejido del rumor y encaja como una especie de traje con la figura de un líder particular. Guha demuestra que el mero acto de compartir información constituía una forma de movilización. En los movimientos contra las brujas, lo que empieza como habladuría privada se infla hasta convertirse en rumor público y acción política con el tiempo. El análisis de Guha sobre las funciones del rumor en las insurrecciones campesinas nos permite comprender mejor los movimientos de caza de brujas que hemos estudiado en el capítulo 3.

La imputación de conspiraciones es otro elocuente tema para hacer comparaciones. Ya hemos visto lo propensos que eran tanto los británicos como los indios a culparse de conspiraciones mutuas. Dichas imputaciones indican siempre una desconfianza esencial y dificultan la consecución de acuerdos. También presuponen que los otros, los que están al otro lado, actúan a la contra y ocultan la verdad. Esta característica aparece en muchos contextos en los que la confianza es mínima y las facciones tienen gran interés en retener información.

Brown y Theodossopoulos (2000) citan el ejemplo de las teorías de la conspiración griega que surgieron en la época de la guerra de Kosovo. Paradójicamente, dichas teorías aseguraban que existía una especie de alianza entre el entonces presidente de Yugoslavia, Slobodan Milosevic, y los estadounidenses. Brown y Theodossopoulos explican con todo detalle que la postura ambivalente y ambigua de los griegos ante el conflicto, que puso a sus colegas, miembros de la Unión Europea, contra sus amigos y aliados históricos los serbios, y a favor de los albaneses, considerados los «otros étnicos», dio lugar al desarrollo de interpretaciones idiosincráticas y desdeñosas de la guerra, dirigidas sobre todo contra los americanos y los británicos. En todo esto jugó un papel fundamental el vínculo entre Grecia y Serbia por su común adhesión al cristianismo ortodoxo oriental. El rumor de una posible connivencia entre Milosevic y el gobierno estadounidense surgió después de la guerra. En este punto hubo quien dijo que Milosevic era un agente secreto de los americanos y que los había ayudado a destruir Yugoslavia para que ellos la reconstruyeran. Los partidarios de este argumento alegaban que resultaba difícil descubrir las motivaciones ocultas, sobre las que, sin embargo, especulaban libremente. Se trata del típico rumor propagado desde los márgenes de los hechos.

Brown y Theodossopoulos consideran que estos tertulianos o expertos griegos bordean los límites, no con armas, pero sí con palabras, y se valen del bricolaje cognitivo para sus análisis. Hablan de la forma en que las personas combinan «fragmentos de rumores y especulacio-

nes insidiosas con análisis económicos y políticos» (p. 6). Señalan acertadamente que, aunque la interpretación griega de la guerra parece poco plausible desde el punto de vista estadounidense o británico, la gente suele componer explicaciones de esa índole, introduciendo su propio sello en los sucesos del mundo, o al menos en la narración de los mismos. Las interpretaciones que imputan conspiraciones se producen tanto entre las «potencias centrales» como entre los «pueblos periféricos». «La idea de que la relación entre los sucesos del mundo y la acción humana es compleja y no transparente nos parece más plausible que cualquier otra alternativa» *(ibid.)*.

Las conjeturas griegas se parecen a la interpretación que de las culturas hacen los etnógrafos, basándose en información fragmentaria e introduciendo una serie de argumentos especulativos en la discusión. Las narraciones sobre los líderes y sus motivos mezclaban los asuntos personales con la política de los intereses abstractos y se asentaban en «sospechas hacia el papel de las grandes potencias occidentales en la Historia moderna de Grecia» (p. 7). La ansiedad, la confusión y la incertidumbre alimentaban los rumores y el esfuerzo por interpretar los hechos. Y en Grecia existen además fuertes tradiciones de debate político popular. David Sutton, en su estudio sobre Calimnos, señala que «la política y los políticos constituyen un almacén de comentarios que nutren las conversaciones del presente» y que al hacer «comentarios a menudo burlones sobre la macropolítica, los habitantes de Calimnos asocian su experiencia local con los acontecimientos nacionales» (1998, p. 123). Al respecto, utilizan numerosas analogías y metáforas, como la gente de todas partes.

Las personas utilizan universalmente sus propios esquemas interpretativos fijos cuando improvisan respuestas a los acontecimientos, y tanto dichos esquemas como las improvisaciones reflejan los rumores que se generan. La combinación de esquema y creatividad produce a veces ideas que parecen intrínsecamente increíbles o improbables a quienes atienden a suposiciones diferentes. Esta disyunción de perspectivas refleja el nivel de divergencia de esquemas, que casi siempre entraña significados y consecuencias políticas. Este argumento se puede aplicar a un rumor «intrínsecamente improbable», entre los muchos que surgieron tras el 11 de septiembre de 2001, cuando se produjo el ataque terrorista y la destrucción del World Trade Center de Nueva York. Según dicho rumor, cuatro mil judíos no habían acudido al trabajo ese día, lo cual apuntaba a que el ataque no había sido obra de una conspiración «islámica» sino «judía».

Al igual que el rumor de Kosovo, éste da la vuelta a la realidad para desviar la culpa y endosarla a otro. Redefine de forma intransigente las líneas de hostilidad entre israelíes y palestinos. El rumor llegó a Afganistán, a la guerra entre los talibanes y el movimiento de Al-

Qaeda que se formó tras la atribución del ataque del 11 de septiembre a Osama bin Laden y su organización. Las Fuerzas Especiales de Estados Unidos, que buscaban allí potenciales aliados, se encontraron con la declaración de que «todo el mundo sabe que ese día no fueron a trabajar cuatro mil judíos». Los sinuosos e itinerantes poderes del rumor, apegados a las líneas de las hostilidades globales, quedan claramente demostrados en este ejemplo.

Conclusión

Este capítulo se ha centrado en delinear las complejas y poderosas formas en que los rumores contribuyeron al surgimiento de movimientos de insurgencia en la India colonial. Los materiales ilustran el panorama del poder del rumor, ya descrito por el poeta Virgilio, como hemos visto en el capítulo 2. Nuestro objetivo ha sido asociar esta influencia con su contexto social, definido por las desigualdades de poder, la permanente desconfianza y los temores mutuos entre los colonizadores británicos y la población india. El principal rumor que se escondía tras el levantamiento de 1857 se centraba en la idea de contaminación, que en este caso se corresponde con una imputación de hechicería, o sea, con la declaración de que se habían introducido sustancias venenosas en los suministros de comida y agua, con amenaza para las vidas de las personas. Un rumor así genera fuertes reacciones y moviliza a la gente enseguida. Funcionaba como los rumores que desataban las cazas de brujas. En la descripción que Guha hace de la insurgencia campesina, vemos importantes similitudes con la movilización de la gente en las cazas de brujas de Europa y África.

Los rumores y las habladurías alimentan formas dramáticas de acción política y, en menor medida, las estructuras complejas de instituciones legales que los transforman en instrumentos de poder. Ahí radica la importancia de nuestra yuxtaposición de los papeles del rumor y la habladuría en los movimientos de cazas de brujas y en la historia de las insurgencias en la India colonial. El rasgo analítico común en ambos casos es el gran poder del propio rumor, una idea muy bien descrita en las imágenes literarias de Virgilio.

V

NUEVA GUINEA

Los materiales de África y la India encajan, de diferentes formas, con los contextos históricos de Papúa Nueva Guinea. Una característica común es la influencia totalizadora de las potencias coloniales, aunque las trayectorias del colonialismo difieren mucho de unos lugares a otros, como han demostrado numerosos autores (por ejemplo, Thomas, 1994). La imposición de nuevas formas de jerarquía, la explotación de la mano de obra, la extracción de recursos y la creación de un amplio abanico de nuevas expectativas sin la capacidad para realizarlas son elementos que comparten todos los contextos coloniales y han alimentando tanto los primeros modelos de insurgencia estudiados por Guha como las posteriores formas de pensamiento apocalíptico y de búsqueda de brujas comentadas por los Comaroff. A todos estos contextos se pueden aplicar las condiciones generales establecidas por Guha (1994 [1983], pp. 256-73, véase capítulo 4) para la influencia de los rumores en los procesos sociales: bajos niveles de alfabetización y dependencia de la transmisión oral, creación de solidaridad a través de la transmisión interesada de información, carácter anónimo de la información transmitida de boca a boca, y ambigüedad, incertidumbre y tono solemne que adquiere el rumor debido a las circunstancias en las que surge.

Los contextos coloniales que conocemos por nuestros estudios en Papúa Nueva Guinea y que han sido ampliamente reproducidos contienen una serie de secuencias características de acontecimientos en las que los rumores jugaron un papel esencial. Entre ellos figuran, por ejemplo, las epidemias y los rumores de epidemias, los cultos cargo y los rumores del fin del milenio, y las sospechas y acusaciones de brujería.

En la zona de Mount Hagen (provincia de las Tierras Altas Occidentales) de Papúa Nueva Guinea, se decía en 1977-1978 que los brujos caníbales *(kum koimb wamb)* propagaban el deseo de devorar a la gente colocando trozos de carne humana en las cabeceras de los ríos. Los que bebían el agua y la encontraban «dulce» *(tingen),* se convertían en caníbales. En esa época, poco después de la independencia del país, que se produjo en 1975, se creía que tanto los hombres como las mujeres se estaban volviendo caníbales debido a la actividad de los brujos que contaminaban las fuentes de agua. La grasa *(kopong)* de la carne humana daba un sabor dulce al agua y tenía el poder de suscitar el deseo de saborear carne humana en quien la bebía. Se advirtió a la gente que tuviese mucho cuidado con el consumo de agua en la zona de su clan y que no bebiese agua fuera de dicha zona para no convertirse en caníbales (Stewart y Strathern 1999a; Strathern, 1982).

Estos temores se asociaban a nociones de gula y consumo excesivo, relacionadas con el advenimiento de una nueva economía del dinero basada en el cultivo del café, junto a otros cambios sociales (véase Goldman, 1999; Strathern, 1982, 1988; Strathern y Stewart, 2000a, 2000b). La relación entre consumo excesivo y canibalismo en Mount Hagen se había plasmado anteriormente, en los años sesenta, en la idea de que las personas que, tras comer demasiado cerdo en una fiesta, saciaban su sed en un arroyo daban ocasión a que las piedrecillas *kum* (bruja) saltasen en el agua y se colasen en sus gargantas. La personificación de las piedras se expresaba de diferentes formas: una imagen era la de *namb* y *pilamb* («déjame comer, déjame experimentar»). Se creía que las piedras se apoderaban de la persona rascando la garganta de su anfitrión y creándole una necesidad insaciable de comer cerdo.

El rumor sobre los trozos de carne humana ocultos en las cabeceras de los ríos tiene su propia historia etiológica. Las ideas acerca del *kum* cambiaron a lo largo del tiempo. El *kum,* en su primitivo significado, se puede comparar con el concepto maka del *djambe* de Camerún, como hemos visto en el capítulo 3. El *kum* es una categoría de fuerza mágica u oculta que se podía utilizar para fines benéficos o malignos. Hermann Strauss, misionero-etnógrafo del Hagen que trabajó en la zona desde la época colonial en los años treinta, habla de *kôm* y dice que los *kôm* se representan como seres en forma de pájaros que «anidan» en las personas. Los describe como «almas» que albergan deseos (Strauss y Tischner, 1962; p. 143; el término con que se refiere a «almas» es *Seelen*). Las personas tienen muchos deseos de comida, sueño, posesiones, tierra, sexo y fama. Cuando los *kôm* «estallan» dentro de un individuo a causa de un deseo insatisfecho, consumen la

fuerza vital de su anfitrión, que puede llegar a morir; en consecuencia, la gente procura satisfacer sus necesidades.

Strauss observa que existen ciertos *kôm* salvajes *(kôm rakra),* piedras que adoptan forma de pájaros y moran en los desprendimientos de tierras y en las riberas erosionadas. Se cree que su presencia provoca los movimientos de tierras. Vuelan por la noche y penetran en los cuerpos de las personas a través de las bocas abiertas mientras duermen, con el fin de consumir su fuerza vital. Los *kôm* que viven dentro de la gente también actúan así y atacan a otros; salen de los ojos de los forasteros, por ejemplo, o de conocidos que ven comida o conchas valiosas y las codician. En este caso, el *kôm* actúa como una flecha que se clava en alguien. Si «desgarra» a una persona, la persona muere. Esta idea manifiesta «la hechicería del regalo» siguiendo los conceptos melpa de obligación de dar y demuestra el aspecto coercitivo de la «economía del regalo», alabada en las obras antropológicas sobre Nueva Guinea. El miedo al *kôm* como hechicería/brujería/deseo mueve a las personas a satisfacer los requerimientos de los demás.

Como entre los maka y en África en general, los expertos en ritual pueden capturar y domesticar a los *kôm* salvajes, que viven en la escarpada región del norte de Melpa llamada Kopon. Un experto de un grupo del centro de Melpa describió a Strauss su hallazgo de dos *kôm.* Se encontraba *kekedlip,* en un estado de trance o alteración mental, lejos de casa, en una cabaña del bosque de Kopon. Vio una llama junto a un río, se acercó a investigar y se topó con una piedra *kôm* en un lecho. La cogió, le prometió que le buscaría una buena casa para vivir, en vez de la fría ribera del río, y que le daría de comer cerdo si en vez de atacar a las personas las curaba, con lo cual se haría famosa. La piedra recibía así la consideración de persona.

El mismo experto declaró que tenía otro *kôm* domesticado que trabajaba en colaboración con el primero. Se trataba de una piedra envuelta en tapa o tejido de corteza con trozos de piel, garras y la mandíbula del marsupial *watsenga* (cuol), que aluden a la capacidad para morder y comer. La «piedra cuol» buscaba víctimas cuando el experto la encontró y la domesticó, convirtiendo a las dos piedras en sus sirvientes (*kentmants wamb;* Strauss y Tischer, p. 172).

Tras controlar las dos piedras con el poder de sus palabras mágicas *(man-êk),* el experto las utilizó para entraer *kôm* salvajes del cuerpo de sus pacientes y restablecer su salud. Por su parte, los pacientes sacrificaron cerdos para que el experto pudiese satisfacer el voraz apetito de las piedras, según declaró. Para activar la *kôm* domesticada y enviarla a descubrir la *kôm* salvaje, el experto la ponía ante sí, expulsaba el aliento sobre ella (una emanación de su propia alma o *min*) y pronunciaba un conjuro en voz baja, describiendo gráficamente cómo la *kôm* volaba desde su hogar en Kopon y atacaba a la gente (p. 173).

En los años sesenta, en una parte de Kopon situada en el norte de Melpa, este conocimiento del trabajo de los expertos rituales con las piedras *kôm* (o *kum*) se silenció o dejó de sostenerse. Algunos hombres y mujeres conocían ensalmos *(mön)* para curar enfermedades, pero ninguno para controlar las piedras *kum*. Por otro lado, se sabía del aspecto maligno de los poderes de brujería asociados con estas piedras que, al parecer, poseían unos cuantos individuos (no expertos en ritual) de cada clan, en su mayoría mujeres. En la zona, ejercía gran influencia desde los años cincuenta una misión luterana (la misma misión de Neuendettelsau, Alemania, para la que trabajaba Strauss), que censuraba el empleo de ritos y conjuros paganos, y consideraba malignos los poderes asociados con las ideas indígenas sobre las fuerzas ocultas. En dicho contexto se eliminó el aspecto del complejo *kum,* como podemos denominarlo, asociado a la curación y sólo se conservó y se destacó el aspecto agresivo. Este proceso ha ocurrido a menudo en Nueva Guinea, en África y en otros diversos lugares, repitiendo procesos anteriores de principios de la Edad Moderna europea, descritos por Margaret Murray (1970 [1931]), Carlo Ginzburg (1989 [1991]), y otros. La situación resultante se puede describir como la génesis de una epistemología bifurcada en la que el bien y el mal están totalmente separados y se oponen (véase LiPuma, 2000, pp. 9-10, sobre la relevancia de las ideas epistemológicas en contextos de cambios, y compárese con Knauft, 2002, p. 148, sobre el mundo «bipolar» de los gebusi). En resumen, *kum* adoptó el significado de brujería caníbal, y se perdieron los intrincados detalles sobre la forma en que los expertos rituales buscaban y domesticaban *kum* salvajes para emplearlas en ritos curativos benéficos. *Kopon kum koimb* aludía a los poderes de brujería destructiva que surgieron al sur de la zona de Kopon y que se asociaban sobre todo con las mujeres en un proceso de género que se asemejaba de nuevo a los procesos de la historia europea. Sin embargo, no se puede decir que este proceso de género fuese producto directo de las enseñanzas de la misión. Seguramente, tenía más que ver con el interés por el tema del deseo de consumir cerdo entre las mujeres, frecuente en el discurso masculino melpa.

La historia de una conspiración en 1977 para arrastrar a gran número de personas al mundo del canibalismo y de la brujería representa una evolución de las ideas. El supuesto intento de corromper a la gente se dirigía tanto a mujeres como a hombres, y, por tanto, ambos se hallaban bajo sospecha y temían contraer la enfermedad del canibalismo. La «pacificación» de los años cincuenta y de antes había producido movimientos de personas entre clanes con el florecimiento de los intercambios de vínculos y acontecimientos. En los años setenta, surgieron enemistades entre grandes grupos durante una época de difícil transición de la política colonial a la poscolonial y saltaron a pri-

mer plano las sospechas de hechicería y brujería. La idea de que enemigos ocultos que operaban entre los clanes estaban pervirtiendo y corrompiendo a toda la población con una epidemia de brujería surgió en medio de las confusiones del momento y contenía elementos de las antiguas mentalidades descritas por Strauss.

Hay que recordar que, según el rumor, las brujas ponían carne humana en las cabeceras de los ríos, lugares donde se creía que las piedras *kum* hacían sus «nidos», de los que salían volando de noche para introducirse en las bocas de las personas y consumirlas por dentro como si fuesen bocas interiores. En la antigua cosmogonía, las piedras *kum* volaban como pájaros; en el nuevo rumor, los trozos de carne flotaban en los ríos atravesando fronteras. El rumor recogió así un elemento esencial del poder del esquema epistemológico tradicional y, sin duda, cobró fuerza gracias a él. La imagen o tropo del río como portador de contaminación representa la nueva epistemología bifurcada. En las antiguas tradiciones de curación, los expertos invocaban los nombres de los ríos y arroyos para pedirles que arrastrasen las infecciones de la sangre y limpiasen por completo el cuerpo de los pacientes (Stewart y Strathern, 2002b; Strathern y Stewart, 1999a). En esta imagen, el agua del río lleva fuerzas destructivas, pero lo hace para purificar, no para corromper. En la antigua imagen, el agua del río trasladaba la enfermedad de un paciente a las cuencas bajas, llevaba la enfermedad a la gente «de fuera» o a la lejana cabecera. El rumor es en este caso una inversión de nociones anteriores. La idea de peligro procedente de una zona exterior se puede relacionar de forma plausible con los procesos de pacificación inicial seguidos por el resurgimiento de luchas entre grupos que caracterizaron los años setenta en Hagen, en medio de la incertidumbre política que surgió tras la independencia nacional de 1975. Los rumores reflejaban sutilmente esos cambios. Pero al igual que los propios procesos de cambio, eran volátiles. Este rumor epidemiológico particular, que provocó pánico moral en la sociedad durante un tiempo, desapareció rápidamente y no se reprodujo de la misma forma. Fases posteriores de rumores sobre la brujería se centraron, a mediados de los noventa, en el miedo a que las brujas atacasen las tumbas de los recién enterrados y devorasen sus cuerpos. Se parecían mucho a los miedos que analiza Auslander entre los ngoni (capítulo 3) y se relacionan con la consolidación de los enterramientos cristianos en cementerios comunales (Stewart y Strathern, 1998a). Estos cementerios, separados de las viviendas de las personas, se consideraban lugares extraños y propicios para las invasiones nocturnas de las brujas, que adoptaban forma de vacas o de perros. Los cementerios se iluminaban con fuegos y, ante ellos, se apostaban jóvenes con armas para repeler a las brujas que iban a devorar a los muertos (una dramática imagen de cambios destructivos).

La idea básica que rodea los conceptos de brujería entre los melpa de Mount Hagen es la codicia, pero se puede hablar también de poderes satánicos. En 1997 observamos que los melpa albergaban una oleada de nociones apocalípticas sobre el «fin del mundo», idea que habían introducido en la región las iglesias cristianas (Stewart y Strathern 1997, 2000b). Según esto, la actividad de brujería iba en aumento porque Satán la había instilado a sus seguidores, incrementando los poderes del «mal» en la tierra y preludiando el «fin del mundo». Se decía que el dominio del mundo de la codicia y el deseo lo consumiría todo y merecería el castigo del Dios cristiano y de Jesús (Stewart y Strathern 1998b, 2001a).

Epidemiologías de cambio

En algunos aspectos, las descripciones de la propagación de la brujería en determinadas zonas son reminiscencia de relatos detallados sobre la extensión de enfermedades reales, como el tifus, entre la población. La región de Hagen sufrió epidemias de disentería en los años cuarenta, seguidas posteriormente por otras enfermedades infecciosas como el tifus. El temor a las aguas que infectaban a las personas con tendencias caníbales se relaciona en ciertos puntos con las conferencias sobre salud pública impartidas a los indígenas por las autoridades coloniales con el fin de evitar la defecación en cursos de agua que se utilizaban también para beber, reduciendo así la propagación de los organismos causantes de la enfermedad. Sin embargo, las nuevas enfermedades infecciosas penetraban a veces en las comunidades en formas que desafiaban a la razón, lo cual llevaba a la gente a reaccionar de manera impredecible.

Por ejemplo, entre los que hablaban wiru en la región de Pangia (provincia de las Tierras Altas del Sur) se produjo en 1960, poco después de que los policías del gobierno australiano entrasen en la zona, un periodo de lo que los lugareños denominaron posteriormente «locura» colectiva. Esta conducta se manifestaba al parecer en formas que incluían violaciones en grupo y otras manifestaciones de interacciones brutales sin precedentes (Strathern, 1977). La «locura» se atribuyó a la llegada de los colonizadores y a sus actividades, que alteraron de manera drástica la vida de las personas, tradicionalmente dictada por modelos clásicos de guerras e intercambios entre grupos locales hasta la época de la «pacificación» forzosa y del influjo de las misiones cristianas (Strathern, 1984). Para los pangia, los primeros cambios coloniales fueron rápidos y desorientadores. Los pueblos creados por los colonizadores eran concentraciones materiales de formas dispersas de sociabilidad preexistentes. El faccionalismo interno

enseguida hizo mella en esos pueblos. No se permitía criar cerdos en las casas, y los lugareños se vieron obligados a trabajar en la construcción de carreteras que comunicaban los pueblos fundados por el gobierno. En los años ochenta, los residentes del distrito de Pangia propagaron rumores sobre unos hechiceros (llamados *mãua* o *uro*) que proliferaban en su zona y atacaban a las personas junto a la delegación del gobierno.

Encontramos de nuevo una inversión o revocación de valores espaciales cifrados en las nociones del paisaje (véase también Knauft, 1998). En 1967, las ideas sobre la *mãua* o hechicería agresiva se concentraron en un minúsculo asentamiento periférico llamado Tangupane y situado en los confines boscosos del sureste de Pangia, a unas ocho horas de camino del asentamiento más próximo de lengua wiru. En el nuevo contexto colonial, la zona se denominó Wiru Final, es decir, la parte más alejada del recién creado centro de poder colonial en el que estaba la delegación del gobierno. En época precolonial, las personas que se acercaban al asentamiento wiru temían tropezarse con hechiceros agresivos u hostiles en los límites de su propio territorio cultural, y creían que, al otro lado de dichos límites, vivían pueblos caníbales. Pero los hechiceros agresivos y los caníbales apenas penetraron en los asentamientos wiru. Sólo resultaban peligrosos para los que visitaban la zona. En Tagupane, los visitantes procuraban vigilar las entradas de las casas y de las letrinas cuando uno de ellos se veía obligado a salir y llenaban con hojas secas o con trapos los agujeros de las casas en las que pernoctaban por si aparecían los hechiceros *mãua* mientras dormían. Cuando los *mãua* capturaban a una persona, la destripaban practicándole una incisión en el abdomen y llenaban las entrañas con desperdicios, extraían un riñón a la víctima y lo metían en su boca. La víctima volvía a casa aturdida, asaba su propio riñón y lo comía. El clan se daba cuenta entonces de que sus miembros estaban condenados a morir. Si la víctima era una mujer, los *mãua* la violaban antes de destriparla. Y así el peligro extremo se asociaba con los lugares periféricos. Sin embargo, con las nuevas concentraciones de personas en pueblos, la construcción de carreteras, el establecimiento de juzgados, cárceles y misiones, y la posibilidad de acceder a bienes de consumo transportados en aviones hasta la delegación del gobierno, la periferia remota se comunicaba con el nuevo centro de poder. El poder de pacificación se consideró desafiado por el poder subversivo de los *mãua,* que amenazaban a otros hablantes de wiru mejor situados. La pacificación suscitó nuevos temores, en vez de seguridad. También introdujo la experiencia habitual de la violencia colonial en forma de acciones punitivas a cargo de la policía indígena reclutada en otras partes de Papúa y de Nueva Guinea (compárese con Stasch, 2001, sobre Korowai, en Papúa Occidental). El supuesto desplazamien-

to de los hechiceros por el paisaje iba de la mano en muchas zonas, incluyendo la de Pangia, de la desconcertante y temible propagación de nuevas enfermedades, que a su vez se achacaban a los hechiceros y a las brujas. Estos desplazamientos eran precedidos invariablemente por rumores que traspasaban las fronteras de un episodio concreto de enfermedad. En la zona wiru hubo una grave mortalidad producida por una variante de gripe introducida por los colonizadores: en una aldea murió la cuarta parte de la población (Strathern, 1984). No es de extrañar que aumentasen los rumores de hechicería. (Para interesantes similitudes con la historia de las ideas sobre la brujería agresiva *kanaimà* de Guayana, véase Whitehead, 2002. La copiosa etnografía y teorización de Whitehead se aplica perfectamente a nuestro estudio sobre Nueva Guinea.)

En Nueva Guinea, los cambios coloniales se han visto acompañados casi siempre por cambios psicológicos similares a los descritos entre los habitantes de Pangia y también por cambios epidemiológicos. Dan Sperber (1985) utilizó la expresión «la epidemiología de las representaciones» en términos de la propagación de ideas en un «espacio político». Nosotros utilizamos la expresión «representaciones de epidemiología» para aludir a hechos fisiológicos que los indígenas conceptualizan en términos culturales y que se consideran invasiones que penetran en las vidas de las personas y las consumen, afectando también a sus mentes y/o cuerpos en formas predecibles a partir de las teorías del «cuerpo social» propuestas por Mary Douglas, Thomas Csordas y otros (Stewart y Strathern, 2001b).

Inge Riebe (1987, 1991) describe las historias de brujería *(koyb)* de los karam, según las cuales hubo muchas víctimas durante el siglo XIX y XX. Los karam viven en un valle situado al norte del hábitat de los maring y los melpa, y *koyb* es el mismo término que el melpa *koimb,* pero con diferente ortografía. Las ideas sobre el *koyb* entraron en la zona melpa de Kopon por el norte periférico. El *koyb* se describía como una pequeña criatura en forma de serpiente que habitaba en el abdomen de la bruja y permitía a su anfitriona humana matar a otros. A estas creencias se añadieron elaboraciones posteriores a través del contacto con los ramu del norte. Se atribuía a las brujas *koyb* la capacidad para «convertirse en animales o en otros seres humanos, volverse invisibles, moverse a increíble velocidad, estar en dos lugares a la vez, matar sin contacto y coser temporalmente a personas resucitadas que habían sido asesinadas con armas convencionales. Las brujas codiciaban la carne humana» (Riebe, 1987, p. 214). Las brujas eran seres tacaños y avariciosos y «mataban sólo si los humanos les pagaban por hacerlo» *(ibid.).*

La brujería *koyb* sirvió como explicación inicial de las muertes repentinas. Riebe (1987) indica que el hecho se relaciona con las pri-

meras muertes por disentería y malaria. Las sospechas de brujería recaían sobre todo en los colonos de etnias diferentes de los valles del norte. En realidad, esos colonos habían llevado nuevas enfermedades desde las tierras bajas a las tierras altas. A nivel psicológico, Riebe señala que la conducta social correcta se apoyaba en la ética de la generosidad, pero «la otra cara de ese mundo era el mundo de las brujas, el mundo de la codicia, la destrucción y la extorsión bajo amenaza de brujería» (p. 221). Añade también que las acusaciones de brujería ocuparon el lugar de los homicidios por venganza, ya que «todas las muertes provocadas por la acción humana debían ser vengadas», y una gran proporción de muertes de adultos se atribuía a las brujas.

El análisis de Riebe encaja con la situación histórica de la zona de Hagen. El traspaso en época colonial de nociones de brujería desde el cercano valle Jimi al centro de Hagen coincidió con la penetración de los naturales de Hagen integrantes de patrullas del gobierno en el área de Jimi a partir de los años cincuenta. La epidemia de temores a las brujas en Hagen se relaciona con percepciones históricas sobre la creciente tensión provocada por las desigualdades entre la gente y caracterizada por un consumismo de estilo capitalista agravado por nociones sobre las fuerzas satánicas introducidas en la zona por las misiones cristianas. Para «convencer» a la gente de que abandonase sus rituales y prácticas religiosas tradicionales, que las misiones cristianas veían como competidoras de sus creencias religiosas importadas, se asociaron las prácticas tradicionales con Satán que, según dichas iglesias, engañaba a la gente.

Aunque las historias de las iglesias sobre Satán casi siempre eran espeluznantes y difíciles de entender para los indígenas, sus enseñanzas sobre el «fin del mundo» coincidían con ideas preexistentes de los habitantes de Nueva Guinea sobre el carácter cíclico de la tierra y la necesidad de realizar ritos para renovar su fertilidad. En la zona de Duna (provincia de las Tierras Altas del Sur), una oleada de epidemias precedió a la llegada definitiva de la administración colonial a principios de los años sesenta; los rumores sobre las epidemias y la realidad de las mismas se fundieron entonces con la idea de que la llegada de los blancos preludiaba el fin del mundo. Esas primeras fases de rumores y experiencias han tenido paralelismos en época mucho más reciente, a finales de los años noventa, con la penetración de la infección por VIH y SIDA en Papúa Nueva Guinea (Strathern y Stewart, 1999a). En torno a este terrible fenómeno se han desarrollado varias mitologías nuevas. En las zonas de Hagen y Duna circularon rumores que aseguraban que, en la ciudad de Mount Hagen, una serie de personas rondaban por las tiendas con jeringuillas infectadas de VIH con las que pinchaban a los compradores desprevenidos para propagar la enfermedad. Estas ideas no difieren mucho de las anteriores sobre los

hechiceros agresivos que extraían los órganos a la gente con instrumentos cortantes, por ejemplo con espinas de sagú entre los duna. Un duna declaró que los hechiceros agresivos utilizaban agujas hipodérmicas de los puestos de asistencia médica del gobierno, rumor de tono similar a los rumores de vampiros descritos por White en zonas de África (White, 2000; véase capítulo 4).

La hechicería agresiva se relaciona casi siempre con la distancia y la hostilidad. El hechicero se ve como un intruso que se introduce en una comunidad o que aísla a las víctimas cuando están lejos de su hogar. Como hemos visto, en el ataque se extraen o destrozan las entrañas de las víctimas. Luego, el hechicero las cose para que vivan durante un tiempo, pero acaban muriendo a causa de las heridas. En zonas como Pangia, se tenía gran temor a la hechicería agresiva, porque no se conocía ninguna medida para protegerse de ella. Como hemos anotado, la invasión interna de estos asaltos incluía la violación cuando la víctima era una mujer.

Entre los duna, la hechicería agresiva y la brujería figuran en la misma categoría. Ambas se denominan *tsuwake*. La hechicería agresiva se llama *tsuwake tene,* y la brujería, *tsuwake kono.* A principios de los años noventa, se rumoreó que cada vez había más hechiceros agresivos en la zona de los duna. Un duna aseguró que había entrenado a grupos de jóvenes para convertirlos en hechiceros agresivos y repitió el argumento de que, en vez de utilizar el tradicional dardo de espina de sagú para abrir el pecho de las víctimas, usaba jeringuillas del puesto de asistencia médica local. Se recurría también a nuevas técnicas, convenciendo a mujeres para que actuasen como cebos sexuales y atrajesen a las víctimas a un lugar en el que el hechicero podía atacarlas sin problemas. Se decía que los hechiceros agresivos eran de la zona de Oksapim, al oeste del río Strickland, forasteros con actitudes culturales distintas a las de los duna. En época precolonial, los duna tenían relaciones comerciales con los oksapmin y se celebraban matrimonios entre ellos, pero se creía que las mujeres oksapmin eran portadoras de poderes de brujería.

Los temores a la brujería y los juicios por hechicería

A los rumores sobre nuevas formas de hechicería entre los duna sucedieron los temores a las actividades de brujería. Estos rumores se transmitían entre grupos locales y alimentaban las habladurías internas que estrechaban su objeto de acusación, centrándose en personas concretas. Aunque las iglesias cristianas locales prohibieron el uso de métodos tradicionales de adivinación para buscar y castigar a las brujas que se creía habían matado y devorado víctimas, en 1996, la prohi-

bición se relajó tras la muerte de dos jóvenes duna que participaban en una partida de caza. Los hombres habían encendido hogueras en una zona herbosa para hacer salir a los jabalíes, pero el fuego los rodeó y los consumió. Se contrató a un adivino, que identificó a cuatro mujeres como las brujas responsables del incidente. Las mujeres fueron expulsadas de la comunidad después de «confesar» los asesinatos.

En 1998, tras un periodo de sequía y escasez de alimentos, los duna sufrieron la propagación de una epidemia (de tifus o de neumonía) que causó víctimas. Dos de los fallecidos eran hijos de un destacado líder de la comunidad (uno era su único hijo varón y potencial sucesor). El individuo contrató a un adivino, que identificó a una serie de mujeres como las brujas que habían provocado las muertes en la comunidad. Todas las mujeres fueron expulsadas salvo una, a la que mataron. Los sucesos que desembocaron en las acusaciones de brujería y posteriores acciones contra las supuestas responsables estuvieron envueltos en nubes de rumores y habladurías sobre las muertes. Durante el periodo de duelo, había que encontrar a una persona o a varias a quienes culpar de las muertes para que los hechos «tuviesen sentido». Las acusaciones de brujería y hechicería se asocian a menudo al dolor por la pérdida de seres queridos. Entre los mekeo de la costa de Papúa Nueva Guinea, la palabra para designar al hechicero *(ugauga)* se traduce como «hombre de tristeza» (Stephen 1995, 1996, 1998). Se dice que los *ugauga* «llevan tristeza y pena a los demás».

Entre los hewa, que viven al norte de los duna en Papúa Nueva Guinea, se tomaba la decisión de matar a las personas acusadas de brujería en el funeral de la víctima de las supuestas brujas (Steadman, 1975, 1985; Steadman realizó su trabajo de campo en 1966-1969, cuando los hewa aún «no estaban pacificados»). Las brujas hewa *(pisai)* atacaban las vísceras de las víctimas abriéndoles el cuerpo, comiendo los órganos y cerrando el cuerpo de nuevo, de forma que la persona agredida moría semanas después. La acusada era identificada por alguien que se estaba muriendo o mediante adivinación. Entre los hewa, las acusaciones de brujería «se consideraban amenazas no sólo para la bruja, sino para los vinculados a la supuesta bruja y, por tanto, representaban una prueba del poder y del valor de estos» (p. 110). Steadman observó tres formas de responder a las acusaciones de brujería: «1) Desafían al acusador enfrentándose a él; 2) se apartan del camino del acusador; o 3) ignoran la acusación» (1985, pp. 110-111). La opción 3 dejaba a la acusada en una situación vulnerable y expuesta a la muerte. La ejecución corría a cargo de una banda de ocho o diez hombres con vínculos políticos, económicos y de parentesco, que «invariablemente actuaban por resentimientos basados en antiguas hostilidades» (p. 114).

Aunque Steadman no se centra de forma especial en el rumor, en su exposición, una serie de detalles indican su existencia. Por ejem-

plo, observa que las acusaciones de brujería se hacían casi siempre en los funerales, cuando el muerto nombraba a la supuesta bruja o por medio de adivinación. De forma significativa, los parientes y personas más cercanas a la acusada no aceptaban la acusación: «Invariablemente, la tildaban de mentira» (p. 110). Asimismo, «meses antes del funeral o de la muerte, se producían acusaciones, aunque no siempre por el grupo involucrado en la muerte» (p. 111). Esto significa que los rumores y las habladurías generaban sospechas contra determinadas personas bastante antes de que se produjese una muerte concreta. Los individuos eran estigmatizados y vulnerables a convertirse en chivos expiatorios. La mayoría de las acusadas y asesinadas eran mujeres. Cuando se formaba una banda de hombres para matar a una de esas mujeres, las otras mujeres se concentraban en un camino y avergonzaban «al grupo de ejecutores levantando las faldas y enseñándoles los genitales» *(ibid.)*. Vemos que las agresiones se dirigían sobre todo contra mujeres, sin duda contra mujeres casadas procedentes de lugares lejanos que no contaban con un grupo de apoyo fuerte y, por tanto, eran vulnerables a las sospechas; pero también vemos que las mujeres se protegían unas a otras. Que las atacasen o no dependía del poder relativo de los grupos o redes de personas que tomaban partido a favor o en contra de ellas. Y esto, a su vez, dependía en parte del tipo de rumor que las afectaba y de su influencia en la política local del momento. Steadman resalta la ambigüedad de las acusaciones y observa que los hewa, bajo presión, reconocían siempre que la identificación de las brujas no era segura. No se hacían autopsias a posteriori para «demostrar» que una mujer ejecutada por bruja era «de verdad» bruja según los criterios hewa, y nadie reconocía haber visto a una bruja comiendo vísceras humanas, seguramente porque sólo otra bruja tendría ocasión de presenciar tal cosa, como creían los hewa. En este caso, debemos evitar una literalidad equivocada; en otras palabras, en Papúa Nueva Guinea, las actividades de brujería entraban en el reino del alma o del espíritu. Es el familiar mágico de la bruja el que come la fuerza vital o alma de la víctima, y tal acción es por definición invisible (véase Stephen, 1996, y su debate con Mark Mosko, 1997, sobre el particular). El ámbito de lo invisible y lo incierto se presta a que el rumor y las habladurías juzguen los comportamientos de las personas. Las ejecuciones de brujas eran ante todo pruebas de fuerza entre grupos de hombres del lugar y las supuestas brujas eran víctimas de los rumores, como en otros diversos lugares. Steadman no dice que éstas mereciesen su destino debido a sus actos de mezquindad o codicia, sino que nos transmite la idea de que los rumores tenían un papel letal en este contexto. Los rumores nacían de las rencillas y rencores que alimentaban las habladurías y que otros aprovechaban en su propio beneficio. Los hombres se apoderaban de las habladurías de

las mujeres contra otras mujeres y las utilizaban posteriormente para sus fines políticos. Steadman indica que los hombres justificaban las matanzas de brujas diciendo que eran caníbales hambrientas de carne, cosa que él relaciona con posibles envidias suscitadas por el consumo de cerdo, lo cual resulta plausible. En este caso, como ya hemos observado, las envidias se expresaban primero en forma de rencillas entre las mujeres, que adquirían carácter local cuando las asumían los hombres. Ante eso, las mujeres de la comunidad intentaban impedir las ejecuciones.

Se ejecuta a una persona acusada de brujería, por tanto, después de que hubiesen circulado por la comunidad acusaciones contra ella. En general, las habladurías son fundamentales a la hora de cambiar los focos de acusación o de culpa entre las personas. En contextos más extensos, los rumores sobre formas de hechicería o nuevas variedades de brujería que penetran desde el exterior reflejan alteraciones en las relaciones de género o de liderazgo, la tensión global derivada de la creciente movilidad de la gente en contextos coloniales y poscoloniales, y las vicisitudes de la propagación de enfermedades naturales (Anderson, 2002).

El estudio de Karen Brison (1992) sobre los kwanga de la zona Sepik de Papúa Nueva Guinea muestra claramente que las habladurías funcionan como un arma política en el contexto de las fluctuantes luchas interpersonales por la influencia. De la misma forma, a nivel colectivo e histórico, son un índice de tensión y de cambio. Brison amplía considerablemente nuestra visión global del funcionamiento de los rumores y las habladurías en comunidades pequeñas, y demuestra que no obedecen a modelos de liderazgo jerárquico, en los que la gente compite por la influencia y el prestigio sin obtener un claro control político. Los kwanga viven en pueblos pequeños y tienden a casarse dentro de los mismos. Nos encontramos ante un cuadro de pequeños grupos diversos, vinculados por el parentesco y el matrimonio dentro del pueblo, pero divididos por numerosas líneas de fracturación creadas o exacerbadas por las rivalidades entre hombres. Estos hombres, que a veces actúan como líderes de los asuntos comunales, son sospechosos de hechicería o dan a entender en las reuniones públicas que controlan dicho aspecto. En el pasado, se ponía gran énfasis institucional en los conocimientos secretos masculinos dentro de la comunidad, puesto que a los hombres se los instruía en el culto *tambaran,* y el espíritu del *tambaran* autorizaba en secreto a los hechiceros para matar a la gente que violaba los tabúes. En la época en que Brison hizo su trabajo, en 1984, la gente se había convertido al cristianismo en diverso grado, pero seguían creyendo que las muertes se debían a la hechicería. En épocas anteriores, las sospechas de hechicería daban lugar a intercambios ceremoniales de bienes o a amenazas de luchas.

Los cristianos impidieron esas actividades por dispendiosas y prohibidas, y las sustituyeron por grandes reuniones públicas que pretendían evitar las formas anteriores de conflicto.

En estas reuniones, los hombres destacados hacían insinuaciones relativas a la hechicería, incriminaban a otros o se referían de forma críptica a sus propios poderes ocultos. Brison señala acertadamente que esa forma de rumorología pública, mediante el uso de un discurso indirecto o elíptico, servía para que los hombres obtuviesen poder sin ser responsables de sus manifestaciones; pero la estrategia se volvía a veces contra ellos debido a las transmutaciones que experimentaban los rumores en su circulación por el pueblo. Mediante una oscura insinuación, un líder sugería que un rival suyo era un hechicero nefando, pero dicha insinuación se podía interpretar en las redes de habladurías y rumores como una admisión o señal de su propia culpabilidad. Los líderes utilizaban el rumor para afianzar su influencia, pero a la postre podía socavar su posición.

Brison resume estos puntos en varias formulaciones. Por ejemplo, señala «el poder de las historias», título del capítulo séptimo de su libro, y, en el prólogo del mismo, habla de historias «del así fue» que «provocaban un insidioso efecto en las relaciones y en las reputaciones» (Brison, 1992, p. XVI). Estas historias se tejían a partir de habladurías fomentadas por individuos ambiciosos. En las reuniones públicas, se hacían grandes e infructuosos esfuerzos para tratar de distinguir los rumores ciertos de los falsos *(ibid.)*. Las reuniones sobre la hechicería casi nunca daban resultado, pero actuaban como territorio en el que «hombres iniciados manifestaban su autoridad sobre los restantes moradores del pueblo» (p. 47) o lo intentaban. Casi todas las muertes se atribuían a la hechicería, así que, después de cada fallecimiento, se celebraba una de esas reuniones.

Los kwanga también creían que sus líderes tenían poderes ocultos y que los desastres naturales eran consecuencia del uso maligno de dicha magia. Esas creencias se extienden por numerosas zonas costeras de Nueva Guinea. El corolario es que hay que temer los poderes de los líderes. El uso de un discurso disfrazado intensifica esos temores y hace que la gente siempre busque significados e intenciones ocultas. «En una sociedad en la que todos buscan los significados ocultos, enseguida surgen rumores que distorsionan la verdad» (p. 154). Debido a las relaciones de desconfianza y rivalidad entre grupos de parentesco, la gente tiende «a pensar que los rumores alarmistas sobre calumnias y ataques son ciertos» *(ibid.)*. Se intenta evitar la omnipresente posibilidad de conflictos abiertos y violentos recurriendo a las metáforas, que, en realidad, incrementan la tensión y la posibilidad de conflicto. Brison observa que los kalauna estudiados por Michael Young (1971, p. 135) temen tanto a las habladurías maliciosas como a la propia he-

chicería (Brison, p. 216). Vemos de nuevo el cruce entre hechicería y habladuría que hemos escogido como tema principal de este libro. El estudio de Brison ha contribuido mucho a la comprensión de las habladurías y la política, y, en especial, nos ayuda a entender tanto los efectos voluntarios como los involuntarios de los rumores iniciales. Los debates sobre la hechicería entre los kwanga analizados por Brison presentan similitudes con lo que Edward LiPuma (2000, pp. 182-84) cuenta de los maring de Madang y de las provincias de las Tierras Altas del Oeste en Papúa Nueva Guinea en 1979-1980. LiPuma indica que los juicios por hechicería entre los maring habían evolucionado hacia una definición individual de la responsabilidad por los actos, en línea con las definiciones legales de persona en Occidente, lo cual es plausible. Sin embargo, Brison habla de «la duplicidad institucionalizada en la cultura melanesia» (Brison, p. 154) y explica que las ideas sobre las ambiciones y tendencias individuales constituyen una característica de dicha cultura muy anterior a la introducción de los conceptos legales occidentales. Las ideas melpa del *kum* como «deseo salvaje» apuntan en la misma dirección. Por último, Brison relaciona gran parte de sus conclusiones con el hecho de que los kwanga vivan en «un ambiente social en el que los rumores tienen un poder especial» (p. 238). Observa que la preocupación por las habladurías y los rumores «forma parte de un temor más intenso al poder de las palabras» (p. 241), lo cual vale para las sociedades del Pacífico. La conversación no sólo refleja o expresa relaciones sociales, sino que «juega un importante papel a la hora de crearlas» (p. 245). Por tanto, al igual que la brujería o la hechicería, puede encumbrar o destrozar a la gente. No es de extrañar que las conversaciones sobre la hechicería susciten tanto interés entre pueblos como los kwanga.

Los rumores, al pasar a la historia oral y a la leyenda, contribuyen a otra característica de la sociedad kwanga que abunda en el Pacífico y en otros diversos lugares. Las discusiones casi nunca se resuelven y surgen una y otra vez a lo largo del tiempo. Los habitantes de Mount Hagen lo expresan diciendo: *nit kel ti morom,* o sea, «hay un pequeño *nit*», y *nit* alude a una marca, un corte, un hueco, un tema que queda pendiente.

Cultos cargo y rumores

Los cultos cargo y las ideas milenaristas son otros contextos en los que el lugar del rumor es amplio y arraigado. El rumor llena los intersticios entre las experiencias de sueños y visiones personales, y las ideologías sociales que producen cultos o movimientos concretos bajo determinados líderes. Nos ocupamos aquí de los primeros estudios so-

bre las zonas de Madang y Rai Coast realizados por Peter Lawrence, Kenelm Burridge y Peter Worsley, contando también con materiales contemporáneos de finales de los años noventa que hemos recogido en el volumen conjunto *Millennial Countdown in New Guinea* (Stewart y Strathern, 2000b). Los materiales de este libro demuestran rotundamente el papel fundamental del rumor en la definición de la fluidez de contextos en los que funcionan las ideas milenaristas.

Como demostró Worsley hace tiempo (1957), los movimientos cargo y milenaristas se pueden considerar formas de protesta política y movilizaciones en línea con lo que Guha define como «insurgencia campesina». Hay que tener en cuenta el significado de las ideas culturales como tales y los contextos sociales de desarrollo desigual y disparidades de poder en los que se producen dichas ideas. Las ideas y sus contextos fomentan la proliferación del rumor que, a su vez, actúa como catalizador de los movimientos sociales. Nuestro análisis se centra en el papel del rumor en la generación de dichos movimientos.

El término «culto cargo» se refiere a una serie de rituales y movimientos que se produjeron en época colonial y poscolonial, sobre todo en Nueva Guinea. Se centraban en la obtención, por medios mágicos o rituales, de bienes que llevaban a la zona los europeos. «Cargo» es un término general que alude a dichos bienes u objetos, que abarcaban desde cajas con comida enlatada y otros alimentos a grandes cantidades de dinero, dependiendo de las etapas de relaciones históricas y de los deseos de la gente. Las preocupaciones políticas y morales influían mucho en esos deseos. Los habitantes de Nueva Guinea no entendían cómo las potencias coloniales tenían tantos recursos y bienes, y cuando las misiones cristianas penetraron en Papúa Nueva Guinea transmitieron el mensaje de una religión que ofrecía bienestar, riqueza e inmortalidad. Enseguida se extendieron rumores sobre la riqueza y el poder de los funcionarios coloniales. Los indígenas tuvieron que asimilar las nuevas ideologías introducidas por los colonizadores y por los misioneros cristianos, que se instalaron en la zona siguiendo a la administración colonial. Muchas veces, a los indígenas les costaba trabajo acostumbrarse a los precipitados cambios que se les imponían y a las exigencias de los funcionarios del gobierno.

Los cultos cargo eran una forma de entender situaciones muy confusas. En muchos aspectos, también eran protestas contra las desigualdades impuestas por el gobierno colonial, una especie de nuevas organizaciones políticas de resistencia al poder colonial, de búsquedas de redención moral a través del establecimiento de la igualdad entre forasteros e indígenas, y de formas de corregir la injusticia introducida por los engaños de los intrusos coloniales, vinculadas a veces a la idea de que un antepasado indígena había ido a las tierras de los «blancos» y había querido enviar un cargamento (cargo) a sus parien-

tes, pero las potencias coloniales se lo habían impedido y le habían quitado sus riquezas.

Muchos estudios indican que la «búsqueda de riqueza» es la clave de parte de estos movimientos. En Nueva Guinea la gente considera la riqueza como un medio de lograr la autoestima o la igualdad con los demás. No es de extrañar, puesto que lo mismo ocurre con ciertas actitudes occidentales, de las sociedades basadas en el principio de clase. En Nueva Guinea, como en otras partes, la riqueza también tiene un significado mágico-religioso. La riqueza se considera signo de bienestar cósmico o de una relación correcta con el mundo espiritual, y, por tanto, su falta se identifica con todo lo contrario, como signo del cosmos y del mundo espiritual desequilibrado, que precisa ritos y sacrificios para restaurarse. Ésa es la base de las prácticas de fertilidad indígenas, que no se diferencian mucho de las oraciones cristianas para pedir buenas cosechas, como los servicios de acción de gracias que se celebran en la época de la recolección.

Un ejemplo de culto cargo es un movimiento de Mount Hagen centrado en la adquisición mágica de la riqueza, llamado por la gente «trabajo del viento» *(köpkö kongon)* y descrito como «culto al dinero de la caja roja». Este movimiento floreció entre 1968 y 1971 (Stewart y Strathern, 2000a, pp. 10-15; Strathern, 1979-1980; Strathern y Stewart, 2000c, pp. 163-165). Las actividades giraban en torno a ritos para la consecución de grandes cantidades de dinero. Proporcionaban el dinero los espíritus de los muertos (que al parecer preferían que se les llamase «gente del viento») y lo entregaban en las cajas de madera roja que los trabajadores de las plantaciones utilizaban para transportar sus salarios y posesiones cuando regresaban a casa. Las cajas, llenas de piedras y metales, se convertían en contenedores de dinero gracias a una serie de ritos. Los fieles sacrificaban cerdos junto a las cajas y decoraban el lugar con flores y arbustos para complacer a los muertos. El culto terminaba cuando el dinero no se materializaba.

En contraste con el culto al dinero de la caja roja, en otras zonas, las ideas y movimientos cargo tienen una historia mucho más antigua, se transformaron con el tiempo y desarrollaron formas y objetivos organizativos complejos. Son zonas con una larga historia de contactos coloniales, influencias misioneras y persistentes problemas de desarrollo económico. En esos lugares, los movimientos que contenían elementos mágico-religiosos incorporaron ambiciosos proyectos de autoayuda y de progreso económico.

Un estudio ya clásico de Peter Lawrence (1964) sobre las creencias y los movimientos cargo en la costa Rai de la zona de Madang de Papúa Nueva Guinea comienza con una descripción del orden cósmico indígena. Lawrence presenta una historia de cinco niveles de actividad diferentes, tres desde 1871 a 1933, el cuarto desde 1933 a 1945,

y el quinto desde 1948 a 1950, intercalados con análisis sobre la sociedad colonial y los efectos de la actividad de la administración. Lawrence demuestra que la asimilación indígena de las enseñanzas cristianas fue importante en todos estos periodos (por ejemplo, p. 85). Cita las versiones en tok pisin de dichas enseñanzas que según él se interpretaron en términos cargo, como «*Long Heven i nogat trobel, i nogat pen. Em i fulap long ol gutpela samting... Em i ples bilong peim ol gutpela man*». Lawrence lo traduce como: «El cielo es un lugar sin problemas ni dolor. Está lleno de cosas buenas... Es un lugar donde los hombres buenos reciben su recompensa» *(loc. cit.)*. Hay que señalar que la gran ambigüedad de la propia ideología cristiana se presta a variadas interpretaciones históricas, y la relación entre cristianismo y aspiraciones milenaristas se hizo palpable en época mucho más reciente, en los años que precedieron al 2000 (véase Robbins, Stewart y Strathern, 2001; Stewart y Strathern, 2000b).

Las ideas milenaristas se experimentaron globalmente con el cambio del año 1999 al 2000. El problema informático Y2K fue sólo uno de los muchos temores que se extendieron con los rumores de apocalípticos fallos de los ordenadores que destruirían datos y producirían el caos logístico, financiero y de todo tipo. En Papúa Nueva Guinea, los rumores sobre «el fin del mundo» asociados con el año 1999/2000 fueron propagados por diversas iglesias cristianas. Algunos habitantes de Hagen interpretaban cualquier desgracia como señal de que el «fin» estaba a punto de arrasar la tierra. Otros afirmaron que Dios había preparado la tierra para el año 2000 enviando el virus del SIDA a Papúa Nueva Guinea. Otros dijeron que el aumento de delitos violentos indicaba una intensa actividad satánica y el estallido de una batalla apocalíptica entre el «bien» y el «mal». Pero muchos procesos utilizados para explicar las visiones «del fin del mundo» en torno al año 2000 eran similares y, en algunos casos, iguales a los vistos en movimientos anteriores que surgieron ante situaciones de cambio ideológico, geográfico y temporal.

En todos estos contextos de culto, los rumores jugaron un papel esencial. Las ideas de cargo en las Tierras Altas del Este de Papúa Nueva Guinea surgieron poco después de las primeras incursiones de los australianos en la región, en torno a los años treinta, precedidas y seguidas por una mezcla de rumores expresados en forma de cantos de montaña. Como los forasteros se consideraban al principio seres espirituales, asociados con la posibilidad del fin del mundo (Schieffelin y Crittenden, 1991), y, otras veces, seres celestes caníbales, estos rumores iniciales ya creaban una sensación de inquietud cósmica (Stewart y Strathern, 2000a). Los rumores sobre cargos en las Tierras Altas del Este se relacionaban con un tipo de viento que barría la zona, un viento que entraba en los oídos de las personas y alteraba sus pen-

samientos (Berndt, 1952-1953). En el culto a la caja roja de Hagen, como las actividades de los fieles eran secretas, los comentarios al respecto adoptaban la forma de rumores o «filtraciones». Algunos rumores se centraban en los cementerios creados por los luteranos para enterrar a los cristianos. Muchas veces, estos cementerios se construían detrás de los terrenos ceremoniales utilizados para los intercambios, en lugares en los que anteriormente se habían celebrado cultos de fertilidad o donde descansaban los líderes fallecidos. Las misiones luteranas urgían a la gente a limpiar, deshierbar y barrer los nuevos cementerios a intervalos fijos, acciones que se asociaron con rumores sobre hallazgos de monedas en las tumbas. El acto de «limpieza» se interpretaba como un ritual de cargo. Dicho rumor derivaba de rumores anteriores similares surgidos en las zonas luteranas de Madang, en la costa norte, como describe Lawrence (1964). Los sucesos relacionados con el movimiento de la caja roja estaban sujetos a intensas especulaciones y habladurías, siempre en un contexto de gran incertidumbre, dependiente de los deseos de la gente. Si bien las visiones apocalípticas sobre la apertura del cielo y el «borde del mundo» que se extendieron por el área de Hagen reflejaban el aspecto optimista e hiperbólico de dichos rumores, había también mucho escepticismo, dudas y preocupaciones sobre las posibles mentiras y sobre el aprovechamiento del dinero en beneficio propio por parte de los líderes del culto. En consecuencia, cuando el movimiento murió, su desaparición se había previsto por adelantado, igual que su éxito potencial. El rumor jugó un papel importante en el desarrollo del movimiento y en su destrucción.

La reputación lo es todo en sociedades como la de Mount Hagen y se cimenta en palabras, en informaciones que suscitan imágenes en las mentes, como ocurre entre los kwanga. El poder de la información queda plasmado en una imagen de los hagen sobre los «seres del rumor», *rönang wamb*. Según Strauss, estos espíritus vivían en las cumbres de las montañas, en el *mugl-pagla,* «el cerco del cielo». Cuando se producía un desastre, la gente que vivía al pie de las montañas oía a los espíritus del rumor, que hacían un ruido semejante a un gemido y golpeaban sus escudos, como los guerreros. El sonido se interpretaba como augurio de muerte o de guerra. Si se oía un ruido alegre, las personas daban por sentada la victoria en la guerra y acudían a luchar muy contentas; si se trataba de un canto fúnebre, daban por sentado que morirían. Los espíritus del rumor eran inteligentes y la gente les rezaba cuando se ofrecía el sacrificio de un cerdo, para que fuesen felices y proporcionasen buena suerte. También les rezaban para que no transmitiesen demasiadas «malas noticias» a menudo (Strauss y Tischner, 1962, pp. 168-169). Este conjunto de imágenes de Hagen ilustra gráficamente el tipo de poder trascendente que se solía asociar con

los rumores. Para los habitantes de Hagen, igual que para Hesíodo, «la reputación también es un dios».

Conclusión

El cuadro 4 resume algunas de las tendencias y procesos que hemos visto en este capítulo. Hemos añadido nuestro propio trabajo de campo y lecturas de otros casos de Nueva Guinea para subrayar hasta qué punto las habladurías y los rumores florecen en situaciones ambiguas de conflicto, competición y cambio histórico. Dichas situaciones desembocan en temores a la brujería y generan a veces cambios en el esquema de ideas, como hemos observado en el caso del *kum* en Mount Hagen. Otras veces, se expresan en forma de crecientes temores a la hechicería agresiva, producen ideas milenaristas sobre el «fin del mundo» o fenómenos que se han denominado cultos cargo. En todos estos casos, se discute el estatus moral del deseo. El deseo desordenado se identifica con la codicia, y la codicia constituye la esencia de la brujería. La idea de hechicería agresiva implica la noción de grave agresión contra las víctimas, no necesariamente por el deseo de consumir carne humana, sino como expresión de un deseo análogo de

Cuadro 4. El papel del rumor en procesos paralelos de cambio en Papúa Nueva Guinea

Sucesos desencadenantes	**Rumores**	**Resultados**
Epidemias, enfermedades individuales, muertes	Las desgracias se atribuyen a ataque de brujas/hechiceros	Juicios por brujería o hechicería, destierros, ejecuciones, divisiones de la comunidad
Cambio colonial: prohibición de las guerras, cambios en los agrupamientos políticos	Las muertes se atribuyen a un incremento de la actividad hechicera de los enemigos y de personas envidiosas	Incremento de debates públicos y de juicios por brujería o hechicería; intercambios agonales y ceremonias de compensación
El cambio político y económico altera el equilibrio social de las comunidades	Propagación de rumores sobre medios «sobrenaturales» de mejorar la vida de las personas	Movimientos «cargo»
El cristianismo introduce las ideas milenaristas en la comunidad	Propagación de rumores sobre el fin del mundo y el apocalipsis; los desastres y las enfermedades se interpretan como obra de Satán y señales del fin de los tiempos	Tendencias y movimientos milenaristas

aniquilar o destruir la fuerza vital de la víctima. A diferencia de la bruja, que se ve como amenazante miembro del grupo, el hechicero agresivo aparece como un intruso hostil. Por tanto, la identificación del mismo no conlleva acusaciones ni castigos, sino imágenes de una continua «guerra sobrenatural» entre comunidades, basada en sospechas y habladurías. En el caso de la brujería, se respaldan las sugerencias de las habladurías con diferentes interpretaciones de la evidencia o por medio de confesiones.

El caso de Hagen nos ha permitido trazar una historia de las ideas de los melpa sobre el *kum,* indicando el papel que jugaron las prácticas y la ideología cristiana en la alteración de los conceptos de la gente. A los poseedores de poderes mágicos ambivalentes se los estigmatizó cada vez más, considerándolos fuente de actividades malignas. La nueva retórica introducida por el cristianismo proporcionó recursos a la gente para expresar sus antagonismos y temores. Esos procesos, recientes en Hagen, repiten procesos europeos muy anteriores, como se verá en el capítulo siguiente.

La obra de Brison sobre los kwanga apoya el enfoque general de este libro. Brison destaca, como muchos de los habitantes de Nueva Guinea, el poder de la conversación, sobre todo para hacer daño. Las lenguas de las Tierras Altas de Nueva Guinea tienen un vocabulario muy desarrollado para «hablar de lo que se habla», y gran parte de los términos se refieren a lo negativo de la conversación, sobre todo a la que se hace a espaldas de la gente. El término melpa que lo define es *ik mburlung oronga,* que literalmente se traduce como «hablar por detrás», subrayando su carácter secreto y malicioso, pero también su poder.

VI

BRUJERÍA EUROPEA Y AMERICANA

Se ha escrito mucho sobre la brujería europea y americana. Una rápida búsqueda en internet ofrece como resultado miles de libros, artículos y páginas web dedicadas al asunto. En este capítulo, utilizamos ejemplos escogidos de la amplia bibliografía que ilustran los temas tratados en el libro.

Mary Douglas, en una recopilación editada hace tiempo (*Witchcraft: Confessions and Accusations,* 1970), destacó la importancia de la «fase de acusación» en el estudio de la brujería. Esta fase equivale a la fase del rumor y la habladuría. Hemos seleccionado casos del conjunto de materiales europeos y americanos para demostrar que una prehistoria de rumores y habladurías precede siempre a la caza de brujas declarada o a los juicios y matanzas de brujas. Estos materiales manifiestan cómo se puede inducir una sensación de histeria colectiva que desemboca en persecuciones y violencia contra determinados grupos. Nuestro análisis del tema, en este capítulo, parte de los materiales ya citados en el capítulo 1. En primer lugar, proporcionamos un marco general.

No existe unanimidad sobre los antecedentes lejanos de las ideas que en Europa se identificaron con la brujería. Margaret Murray (1970 [1931]) afirmó que la brujería y sus aquelarres o sabbats eran un aspecto de un antiguo complejo religioso pagano basado en la fertilidad. Su persecución por parte de las autoridades eclesiásticas formaba parte de las campañas de la Iglesia cristiana contra los restos de paganismo. El sintético análisis de Murray sobre la religión precristiana fue muy criticado, y sobre todo se cuestionó la importancia que le concedía a los aquelarres. Pero parece innegable que las ideas precristianas relacionadas con la magia, para curar o para hacer daño a otros, se transmitieron a los debates sobre las brujas.

Según Carlo Ginzburg (1989 [1991]), la mitología de la brujería se basaba en un antiguo culto a la diosa Diana o Herodías, cuyos fieles cabalgaban por la noche a lomos de animales y hacían ofrendas a la diosa. Ginzburg asocia dicha mitología con antiguas tradiciones chamanísticas procedentes de Siberia y caracterizadas por un estado de éxtasis en el que las personas hacían viajes mágicos por el aire para obtener poderes curativos, luchar contra las brujas hostiles o para hacer daño a otros. El polémico carácter de los *benandanti* o «luchadores contra las brujas» del Friuli (norte de Italia) se incluía en esta categoría chamanística (Ginzburg, 1989 [1991], pp. 9-10, 13-14; véase también Ginzburg, 2001). Ginzburg elabora un mapa de composición con la distribución de cultos superpuestos en Europa. «Los viajes extáticos en busca de divinidades fundamentalmente femeninas» se sitúan sobre todo en Escocia, Francia y el norte y centro de Italia (Ginzburg, pp. 98-99: compárese con Henningsen, 2001).

Hans-Peter Duerr (1985, pp. 1-12) cita numerosos casos de brujas que supuestamente se frotaban los sobacos y el cuerpo con bálsamos y ungüentos que las convertían en pájaros o les permitían volar. Una de esas sustancias estaba compuesta por hierbas frías y soporíferas, «como cicuta, hierba mora, beleño y mandrágora» (p. 3). Otro bálsamo contenía «cincoenrama, belladona, berro, barba de cabra, apio salvaje y acónito» (un agente inflamatorio, p. 3). Duerr observa que algunos de estos ingredientes eran alucinógenos y podían provocar sensación de volar o sueños en los que se experimentaban aventuras de vuelos nocturnos. Las investigaciones de Duerr coinciden con las de Ginzburg en ese aspecto, puesto que la imagen chamanística del vuelo se relacionó a veces con la ingestión de alucinógenos.

Ann Barstow, tras observar que las mujeres fueron acusadas de brujería mucho más a menudo que los hombres, nos recuerda que las mujeres que utilizaban hierbas para curar, ayudaban en los partos o practicaban abortos, predecían el futuro, echaban maldiciones o las eliminaban y hacían las paces entre vecinos, eran más vulnerables a las acusaciones de brujería (Barstow, 1994, p. 109). Dichas mujeres desempeñaban funciones que «se confundían peligrosamente con las labores de los sacerdotes» *(ibid.)*.

Lyndal Roper cita el caso de una sirvienta, Anna Ebeler, que en enero de 1669 en Augsburgo fue acusada de matar con brujería a la joven madre a la que había servido un cuenco de sopa de malvasía y coñac. Tras beber la sopa, la joven sufrió delirios y acusó a su criada de matarla. Cuando fallecieron otras mujeres cuyos bebés también habían muerto, se acusó a Anna, que se convirtió en una de las dieciocho brujas ejecutadas en Augsburgo (Roper, 1994, p. 199; compárese con Willis, 1995, p. 72). Los remedios populares y el cuidado de los enfermos daban lugar a veces a acusaciones de brujería. En general,

existen claras pruebas de que el desarrollo de los juicios y persecuciones por brujería recaía de forma especial en muchas actividades sin paralelismo en los dominios masculinos de la Iglesia, el gobierno y la medicina. Surgió así la asociación de ciertas mujeres con actividades «paganas» o «infieles». Y, en un giro posterior, dichas actividades se asociaron con el demonio.

En la Europa medieval, la Iglesia jugó un papel esencial en la vinculación de la brujería con el demonio. Los actos de las brujas se calificaron de peligrosos y pecaminosos. La propaganda eclesiástica representó a la bruja como la sirvienta de Satán.

> Los filósofos escolásticos, los teólogos sistemáticos y los demonólogos llegaron a un consenso gradual sobre el carácter y acciones de las brujas. Según dicho consenso, la bruja o el brujo habían sucumbido por voluntad propia a la tentación de Satán, firmando un contrato o pacto con el diablo, que se sellaba a través de un acto sexual con Satán o los demonios (Kors y Peters, 1972, p. 9).

La asociación de las actividades de brujería con la sexualidad y con los temores a la sexualidad femenina en particular está gráficamente ilustrada en una obra del siglo XV sobre brujería, *De lamiis*. Sus grabados representaban mujeres retozando con el diablo y realizando ritos con otras mujeres que concluían en desastres, que podían ser interpretados como desgracias de la naturaleza (Kors y Peters, pp. 18-19; compárese con Bailey, 2003, pp. 48-53). La propaganda religiosa sobre la brujería se distribuyó de diversas formas (por ejemplo, obras escritas y representaciones pictóricas). El *Malleus maleficarum* («El martillo de las brujas») canonizó la afirmación de la Iglesia de que las brujas existían y que había que buscarlas y castigarlas, «declarando heréticos la incredulidad, el escepticismo o las dudas sobre la realidad de la brujería» (p. 12). Y así a los que no creían en las brujas se les consideraba herejes.

El *Malleus maleficarum* era un manual para «descubrir» a las brujas. Autorizaba las cazas de brujas y proporcionaba instrucciones y consejos legales a los inquisidores para que actuasen contra los individuos acusados de practicar la brujería. Establecía relaciones entre todo tipo de accidentes y desgracias y las influencias satánicas trasmitidas por la brujería. Se dividía en tres secciones principales:

> La primera parte establece que no creer en las brujas constituye una herejía manifiesta, hace una especie de censo de los efectos de la brujería y explica por qué hay más brujas que brujos. La segunda parte contiene una tipología de la brujería y categorías para su investigación. La tercera parte aborda con gran detalle el carácter de los

procesos legales contra las brujas y justifica su desviación de los procedimientos civiles y eclesiásticos ortodoxos con citas escogidas de las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia y teólogos y abogados eclesiásticos más recientes (p. 106).

Su distribución y lectura se vieron impulsadas por la invención de la imprenta. Se publicaron quince ediciones del libro entre 1486 y 1520, y se reeditó al menos diecinueve veces entre 1574 y 1669 (Sidky, 1997, p. 27). La lectura del libro fue legitimada por la bula del papa Inocencio VIII, *Summis desiderantes affectibus*, del 9 de diciembre de 1484, «en la que el pontífice, lamentando el poder e influencia de las organizaciones de brujas, nombra a Heinrich Kraemer y a James Sprenger inquisidores... del norte de Alemania» (Summers, 1951, p. XIV). La obra contribuyó a apoyar e inspirar las cazas de brujas tanto por parte de los católicos como por parte de los protestantes (Sidky, 1197, p. 27). Hacía gala de una extrema misoginia con sus acusaciones concretas contra las mujeres por su supuesta vinculación con el demonio.

El *Malleus* es un tratado bien organizado, que aborda los temas con meticulosidad y mucho detalle, convirtiendo lo extraordinario casi en corriente con sus métodos expositivos. La cuestión sexta de la parte primera trata de «Por qué las mujeres son tan adictas a las supersticiones malignas». Las mujeres se describen como «el sexo frágil, femenino». Sprenger y Kraemer afirman que «la lengua», «los eclesiásticos» y las mujeres «no conocen la moderación ni en la virtud ni en el vicio». Con los males de la lengua se refieren a las murmuraciones y a las calumnias, las desviaciones de los eclesiásticos aluden a los comportamientos corruptos en algunos monasterios (que se convirtieron en blanco durante la Reforma); en el caso de las mujeres, citan una mezcolanza de opiniones del Eclesiastés, San Juan Crisóstomo, Cicerón y Séneca, añadiendo que «no hay furia peor que la de una mujer» (furia significa aquí rencor vengativo). Reconocen que hay mujeres buenas y generalizan, diciendo que las mujeres son más crédulas que los hombres y, por tanto, más fáciles de corromper por el diablo; son físicamente más impresionables y por eso «están más dispuestas a recibir la influencia de un espíritu incorpóreo», tienen lenguas ligeras y comparten sus secretos de brujería con otras mujeres.

Por último, «son más carnales que los hombres y, en consecuencia, abjuran con más facilidad de su fe; son mentirosas y tramposas por naturaleza y entonan la canción de las sirenas». Sprenger y Kraemer acusan a las brujas de arrastrar a los hombres a pasiones desordenadas, de practicar la magia con los penes masculinos para hacerlos desaparecer, de convertir a los hombres en bestias, de producir infertilidad a otras mujeres, de provocar abortos y de ofrecer niños a

los demonios (Sprenger y Kraemer, 1951 [1486], pp. 41-48). Las comadronas, que dominaban unos conocimientos que no compartían los hombres, se convirtieron en sospechosas inevitables. (Véase Forbes, 1966, que dice que los bálsamos que utilizaban las brujas para volar se hacían con grasa de bebé, p. 119. A los bebés se los mataba para conseguir dicha grasa.)

Stanislav Andreski (1989) observó que a los cazadores de brujas les preocupaban la lujuria sexual y las enfermedades, y dedujo que las iglesias católica, calvinista y luterana tenían mayor inclinación a «demonizar a las mujeres» que el clero anglicano de Inglaterra (p. 50). Andreski afirma que una potente versión de una enfermedad de transmisión sexual como la sífilis había sido introducida en Europa por hombres que viajaron a América y mantuvieron relaciones sexuales de diversa índole con personas portadoras del mal. Algunos de ellos eran marineros de la nave *Santa María* de Cristóbal Colón (pp. 6-7). Andreski cree que el temor a dicha enfermedad o la interpretación de la misma como castigo de Dios por el pecado propiciaron la extensión del puritanismo en general y de la aversión retórica del clero contra la conducta sexual indiscriminada. Sin embargo, eso no explica que se achacase la propagación de la enfermedad más a las mujeres que a los hombres. Varios libros de la época, como el de Sprenger y Kraemer, promovieron la misoginia. En gran parte, la causa enraizaba en la vida clerical de aquellos tiempos, dominada por hombres.

La imputación de que las brujas mantenían relaciones sexuales con demonios se asoció, en las mentes de algunos escritores, con las mujeres y la supuesta lujuria que los clérigos les atribuían. Andreski observa que el *Malleus* no tuvo una buena acogida tras su publicación en 1486 y que no se popularizó hasta después del año 1500. Concluye que esa popularidad, que coincidió con el auge de la Inquisición, fue impulsada por la aparición de las graves consecuencias de la sífilis, aunque en ocasiones se atribuyeron a la brujería (p. 59). La gente explicaba sus síntomas achacándolos a la brujería y evitando así el sentimiento de culpa. Los médicos cortesanos que no podían curar a sus pacientes importantes apelaban también a la brujería, exhibiendo lo que Andreski denomina «una confusa mezcla de soberbia, embaucamiento, autoengaño y superstición» (p. 61). En otras palabras, en este caso la brujería, como en la formulación clásica de Evans-Pritchard, actuó como explicación de la desgracia que servía a la vez como mecanismo exculpatorio. Andreski añade que la parálisis general o demencia provocada por la sífilis terciaria aumentaba las posibilidades de que la gente que la padecía acusase a otros de brujería. Y afirma que el destacado demonólogo Jean Bodin, cuya obra *De la démonomanie des sorciers* se publicó en 1580, contrajo posiblemente la sífilis, aunque no hay pruebas directas de ello. Dice Andreski que la in-

sistencia de Bodin en la culpa de las brujas y su rechazo de cualquier refutación manifestaban una especie de obsesión neurótica (p. 66). El hecho podría más bien atribuirse al tipo de luchas políticas y legales que rodeaban las controversias. Sidky (1997) se refiere en numerosas ocasiones a la obra de Bodin sin mencionar la hipótesis de Andreski. Probablemente, la sífilis, como la peste, agudizó la sensación de malestar de la gente, la impulsó a buscar explicaciones a la enfermedad y a asociar sexualidad con enfermedad y brujería (sobre los efectos de la sífilis en Venecia, véase Hatty y Hatty, 1999).

Por tanto, en las cazas de brujas de Europa influyeron muchos factores complejos. En la Europa medieval, la peste negra jugó un papel fundamental. En su análisis sobre el impacto de la peste negra, Robert Gottfried declara que, en algunas zonas de Europa, las tasas de mortalidad superaron el cincuenta por ciento (1983, pp. 46-49). La peste negra era en realidad la peste bubónica, que provocaba grandes marcas subcutáneas sanguinolentas que adquirían color negro. En algunas partes de Europa, se acusó a los leprosos de propagar la enfermedad, y, en otras, los cristianos acusaron a los judíos de envenenar las fuentes de agua de las ciudades (p. 52).

> En Basilea y Friburgo, miles de judíos –hombres, mujeres y niños– fueron encerrados en grandes estructuras de madera, hechas especialmente, a las que se prendió fuego... La histeria generada por la *pestis manufacta* (enfermedad diabólica) y la brutal masacre de judíos y de otros grupos a los que se achacó la pestilencia, guarda muchas similitudes con las posteriores cazas de brujas [en Europa] (Sidky, 1997, pp. 88-89).

La peste siguió matando gente de forma esporádica en los siglos siguientes. En esa época, los inquisidores de la Iglesia buscaron personas a las que culpar de dichas muertes. En total, se calcula que un tercio de la población europea murió a consecuencia de la peste. Alemania, Italia, Inglaterra y Francia registraron altas tasas de mortalidad. Los rumores decían que tanto la peste como la brujería eran obras del diablo para destruir a la humanidad (pp. 78-79).

En diferentes épocas, a las personas consideradas «anormales» se las responsabilizó de los desastres naturales y las epidemias. Carlo Ginzburg afirma que, en 1321, el papa ordenó el encarcelamiento de los leprosos con el pretexto de que preparaban venenos para matar a la población. Un gran número de leprosos murieron quemados en la hoguera. Un inquisidor dominico declaró que los leprosos habían echado polvos venenosos en las fuentes, los pozos y los ríos para transmitir la lepra a los sanos y asumir el poder (Ginzburg, 1989 [1991], p. 33). El tipo de acusación recuerda los rumores que se pro-

pagaron en 1977 sobre los caníbales de Mount Hagen, Papúa Nueva Guinea (capítulo 5), aunque con los resultados nefastos típicos de los reinos jerárquicos centralizados.

El rey Felipe V de Francia promulgó un edicto para el exterminio de los leprosos. Los que confesasen morirían quemados. Los otros serían torturados hasta que confesasen y luego quemados. Los que se negasen a reconocer la culpa serían apartados de la sociedad. Un cronista declaró que los judíos eran cómplices de los leprosos (Ginzburg, p. 35). En algunos casos, fueron quemados con los propios leprosos. Según algunas versiones, los judíos utilizaban a los leprosos como vanguardia y les pagaban para esparcir una mezcla seca de sangre humana, orina, hierbas y obleas eucarísticas consagradas en las fuentes y los pozos. También se dijo que, en España, el reino de Granada se había puesto en contacto con los judíos para orquestar un complot que destruyese a los cristianos, ya que no podía vencerlos por la fuerza. Los judíos actuaban de forma encubierta y con la ayuda del diablo habían reunido a los leprosos y los habían apartado de la fe cristiana para que desempeñasen su trabajo de destrucción masiva. Se trataba de una teoría de la conspiración de similar magnitud o mayor que la reciente idea griega de la alianza entre Slobodan Milosevic y los americanos en la guerra de Kosovo (capítulo 4).

Según las leyendas, entre los antepasados de los judíos había un grupo de leprosos expulsados de Egipto (Ginzburg, p. 38). Tanto los judíos como los leprosos fueron marginados de la sociedad y se les exigió que llevasen marcas identificativas: un disco amarillo, rojo o verde para los judíos; una capa gris, gorra y capucha escarlata y sonaja de madera para los leprosos *(ibid.)*. Rumores anteriores y posteriores a 1321 decían que soberanos como el sultán de Babilonia o el rey de Jerusalén habían organizado complots para matar a los cristianos con veneno o para entregar niños cristianos a cambio de grandes sumas de dinero. Los conspiradores esparcían supuestamente polvo en el aire, acción interpretada como un sacrificio al demonio (p. 51). Cuando se desencadenó la peste propagada por las ratas de las galeras genovesas que, procedentes de Constantinopla, habían atracado en Mesina, Sicilia, de nuevo surgieron los rumores contra los judíos, a los que se atribuyó la epidemia (p. 63).

La gente se preguntó si los polvos habían propagado la enfermedad. El rumor de los «polvos venenosos» fue en ese caso un rumor subterráneo que circuló en 1321 y surgió otra vez en un nuevo contexto a partir de 1347. En Narbona, Francia, se arrestó a pobres y mendigos, se los obligó a confesar que habían recibido los polvos y dinero para esparcirlos, y luego fueron condenados a morir en la hoguera. En Toulon, la gente invadió el gueto judío y masacró a cuarenta personas mientras dormían *(ibid.)*. Poco después, mataron a varios judíos en el

funeral de una víctima de la peste en Barcelona. Los rumores sobre las «confesiones» supuestas o verdaderas de los judíos eran las vías para la propagación de la violencia, junto con la propia peste.

En una etapa posterior, las acusaciones contra los judíos se mezclaron con acusaciones contra las brujas y los herejes. Una bula papal de 1409, dictada durante el conflicto por la sucesión del papado, censuraba las asociaciones de judíos y cristianos que practicaban la brujería y las artes demoníacas que corrompían a los «verdaderos cristianos» (p. 69). Una de esas «artes demoníacas» era la licantropía, en la que hombres y mujeres se convertían en lobos, devoraban niños, incluidos sus propios hijos, y utilizaban partes del cuerpo como bálsamos y pócimas, tras renunciar a la fe cristiana y pisotear la cruz (p. 71; véase también Sidky, 1997, pp. 215-254). En el *Formicarius,* escrito por el dominico alemán Johannes Nider en Basilea, Suiza, entre 1435 y 1437, hay una descripción de esa supuesta «nueva secta» (Bailey, 2003). En otros tratados, se mezclan diferentes elementos, como la aparición del demonio en forma de carnero u oso negro, volando de noche, bebiendo vino en las bodegas y defecando en los barriles. Los juicios y confesiones reforzaron el estereotipo, que se extendió rápidamente, y dio lugar a la representación de los aquelarres de brujas. Hubo acusaciones similares contra los cátaros y los valdesianos (p. 75). Los inquisidores nombrados por el Papa aludían a todos esos temas en sus juicios (sobre los cátaros, véase Cohn, 1975, pp. 128-30; y Strahern y Stewart, 2001, pp. 213-214).

En la época posterior a la Reforma, en los siglos XVI y XVII, aumentaron los temores a la brujería en medio de oleadas de histeria que impulsaron juicios por brujería en Inglaterra, Escocia, Suiza, Alemania y Francia. En ese periodo, se calcula que fueron acusadas de brujería cien mil personas. Los que temían que los acusasen estaban más que dispuestos a señalar a otros para desviar la atención. Al menos el setenta y cinco por ciento de los acusados de brujería eran mujeres solteras o viudas sin bienes. Las supuestas brujas eran interrogadas de forma exhaustiva y presionadas físicamente para que confesasen actos de brujería (Duiker y Spielvogel, 1998, pp. 547-549).

Los países europeos promulgaron legislación antibrujería que sirvió para acusar, arrestar, torturar, culpar legalmente y quemar en la hoguera a las presuntas brujas (Sidky, 1997, p. 23). A fines del siglo XVI, se establecieron «tribunales de la hoguera» en algunas ciudades (p. 27). Se decía que los acusados de brujería habían provocado todo tipo de desgracias, aparte de comer niños cristianos y la carne de cadáveres exhumados. Sidky cita un texto de un inquisidor anónimo, *Errores gazariorum* (1450), en el que se asegura que las brujas sellaban con su propia sangre su contrato de intercambio con el diablo, lo cual señalaba el punto de transferencia del poder satánico (destructivo para la cristiandad) a la bruja y la esclavización de la bruja al diablo (pp. 37-39).

Las brujas coincidían en reuniones llamadas sabbats en las que se aparecía el diablo, al que sus adoradores saludaban con un beso en el trasero. Los demonólogos denominaron a dicho acto *osculum infame* (el beso obsceno, p. 39). En los sabbats, los brujos (hombres y mujeres) mantenían relaciones sexuales con el diablo (p. 42). Sidky cita un comentario del tratado del siglo XVII de Henry Boquet, *Discours des sorciers,* sobre el pacto que los brujos establecían con Satán:

> En ese momento, Satán constituye una liga de seguidores contra el Cielo y proyecta la ruina de la raza humana. Obliga a esas desdichadas criaturas a repetir su renuncia a Dios, a la confirmación (unción con aceite) y el bautismo, y a renovar el solemne juramento de no volver a hablar de Dios, la Virgen María o los santos, salvo para burlarse o despreciarlos... Luego, les ordena que hagan todo el daño posible, que llenen de enfermedades a sus vecinos, que maten su ganado y que se venguen de sus enemigos... Asimismo, les hace prometer que desperdiciarán y estropearán los frutos de la tierra... (p. 39).

Tras el pacto, el diablo marca a sus seguidores con sus garras para imprimirles el *stigma diabolicum* (la marca del diablo).

En algunos países, se forzaban las confesiones de brujería con diferentes métodos de tortura; era frecuente la utilización de empulgueras, tornos, látigos, baños en líquidos hirviendo y potros de tortura. Las víctimas confesaban muchas veces para librarse del tormento y morir de una vez. La confesión evitaba, en ocasiones, que se culpase a la familia del acusado. El castigo de los culpables era muy severo, generalmente la muerte en la hoguera. Los inquisidores emplearon el fuego para ejecutar a los herejes, considerándolo un medio de «purificar» el ambiente. Aparte de la persecución física de los acusados, se llevaban a cabo eficaces campañas de terror para instilar miedo y, en consecuencia, conformidad con las presiones religiosas y sociales del momento. Sidky indica que las cazas de brujas europeas funcionaron «como una forma de terrorismo político patrocinado por los gobiernos, valiéndose de una violencia controlada» (p. 265).

Brian Levack (1987) realizó un excelente estudio histórico y analítico de todo este periodo, destacando las variaciones cronológicas y geográficas de las cazas de brujas en los diferentes países (pp. 170-211). Levack estudia los fundamentos legales de la persecución y observa que participaron en ella tanto los tribunales civiles como los eclesiásticos (pp. 63-92). También observa el impacto de la Reforma, destacando que la caza de brujas masiva se produjo en países protestantes y católicos (p. 95), y que los reformadores protestantes y católicos expresaron un afán similar por acabar con la brujería (p. 96). Levack afirma que Martín Lutero y Juan Calvino, dos destacados re-

formadores protestantes, subrayaron la presencia del demonio en el mundo y la necesidad de combatirlo, sin duda para incrementar la influencia de sus movimientos de renovación religiosa. El calvinismo hacía especial hincapié en la noción de pecado individual (p. 99), que, en ocasiones, se proyectaba sobre las brujas. Los conflictos religiosos protestantes y católicos no se basaban en las persecuciones de brujas, pero generaron una sensación general de inquietud acerca del poder de Satán en el mundo, y la persecución de brujas se interpretó como contraataque de dicho poder. (En este caso, las «brujas» ocupaban un espacio político y semántico que desde el 11 de septiembre de 2001 ocupa el concepto de «terrorista».) Levack reconoce la fuerza del rumor en ese contexto y cita las noticias sobre cazas de brujas que se propagaban de unos lugares a otros y «avivaban los temores populares y de las elites... Esas informaciones divulgaron las cazas de brujas de pueblo en pueblo» (p. 150). Por lo general, los acusadores «habían alimentado las sospechas contra los acusados durante mucho tiempo» (p. 153).

Essex, Inglaterra

Alan Macfarlane (1970a) ha descrito con gran detalle las acusaciones de brujería en el condado inglés de Essex en la época de los Tudor y los Estuardo. Macfarlane reunió datos históricos de todos los pueblos del condado y demostró que existía una amplia distribución de casos de brujería y que los juicios por brujería ocupaban el segundo lugar, tras los juicios por robo, en los tribunales del condado de Essex (1970a, p. 30). Observó que las reacciones ante las acusaciones de brujería eran a veces lentas y que no siempre desembocaban en los tribunales. Cuando un caso llegaba a juicio, el problema sólo se resolvía con la muerte o la confesión completa del sospechoso. En algunos casos, la muerte de la bruja se consideraba necesaria para que se curase la supuesta víctima (p. 109).

Uno de los descubrimientos más interesantes de Macfarlane son las pruebas que aporta sobre los médicos de pueblo a los que se pedían remedios contra las brujas (véanse también Davies, 1997, y Simpson, 2001). A estos médicos los denomina «magos populares». En las obras de antropología médica, se les llama también «curanderos populares» o «expertos rituales». Macfarlane dice: «Como la brujería era un fuerza llena de misterio, se realizaban una serie de pruebas para confirmar lo acertado de las habladurías y las sospechas» (p. 109). Por ejemplo, se quemaba un objeto perteneciente a la supuesta bruja para ver si la sospechosa investigaba el hecho; «de esa forma capturaron a Ellen Smith, de Maldon, Essex» (p. 110).

Descripciones de la época cuentan el progresivo rechazo que algunas personas sufrían en su pueblo, «en parte debido a los rumores y habladurías y en parte a la coincidencia de opiniones» *(ibid.)*. Macfarlane cita la *Guía para el gran jurado* (1627), de Richard Bernard. Cuando a una persona se la identificaba como bruja con el consenso del pueblo, la gente sospechaba de todas sus palabras y acciones, y, según Bernard, el propio diablo contribuía a desatar la violencia general. Los ecos de las habladurías rebasaban los límites del pueblo y llegaban hasta los tribunales. Observamos, en este caso, una tendencia «racionalista», que se encuentra también en la obra de Reginald Scot, *The Discoverie of Witchcraft (El descubrimiento de la brujería)*. Scot, que vivió entre 1538 aproximadamente y 1599, era juez de paz del condado de Kent, en el sur de Inglaterra, y publicó su libro en 1584. Se mostró escéptico con las doctrinas y procedimientos de los cazadores de brujas y con escritores como Jean Bodin (Scot, 1972, pp. 51-58), y, en el comienzo del libro, declaró que la gente no quería admitir que las desgracias se debían a la mano correctora de Dios. En vez de eso, «cuando las adversidades, penas, enfermedades, muertes de los hijos, de la cosecha o del ganado, o la pérdida de la libertad se abaten sobre ellos; se empeñan en acusar a las brujas» (Scot, p. 1). (A esta tradición de obras escépticas pertenece también el libro de Charles Mackay, 1841.)

En Essex, las personas que deseaban «manifestar» algo acudían primero, como hemos visto, a un experto del pueblo que confirmase sus sospechas. Como observaron Scot y George Gifford, otro estudioso de la brujería natural de Essex que publicó libros entre 1587 y 1593, las sospechas surgían de conflictos y altercados menores a los que seguían desgracias (Macfarlane, p. 111). Los rumores aumentaban hasta que cada vez se achacaban más desgracias al sospechoso. Macfarlane demuestra que había «magos populares» en todo Essex. Encontró sesenta nombres de médicos de esa índole en los registros de Essex entre 1560 y 1680. A veces, la gente recorría kilómetros para consultar a uno de esos expertos. Thomas Ward, de Purleigh, acudió a George Tayler, un «mago» de Thaxted para interesarse por un robo de ganado que según él había sido embrujado en 1599; Thomas Fuller, de Layer Marney, visitó a un hombre llamado Barnard, de Danbury, para preguntar por una bandeja extraviada y otros bienes de su amo (Macfarlane, pp. 275 y 284).

Los «magos populares» actuaban como profesionales, recopilando información a través de redes de habladurías, y ponían a quienes acudían a consultarlos «en contacto con las sospechas que circulaban por su pueblo». Macfarlane los define ingeniosamente como «especialistas en el negocio de echar culpas y distribuir antídotos» (p. 124). A veces utilizaban «espejos mágicos» en los que el cliente supuestamente

veía la cara de una bruja o un ladrón que se habían apropiado de sus bienes. Recurrían a oráculos a través de la manipulación de cedazos y podaderas *(ibid.)*. Sin duda, los clientes pagaban sus servicios, pero no había tarifas fijas. Según Gifford, afirmaban que su poder procedía de los ángeles, y sus oponentes decían, en cambio, que procedía del diablo (p. 126). Estos expertos eran los equivalentes exactos de los adivinos, ritualistas y «profetas» del África contemporánea, Indonesia y Nueva Guinea analizados frecuentemente en la literatura antropológica (por ejemplo, Strathern y Stewart 1999a). Los buscadores de brujas profesionales coincidían con el clero, y el gobierno generalmente se oponía a ellos. Da la impresión de que los «grandes» buscadores de brujas competían con los «pequeños magos populares» y utilizaban su poder para suplantarlos y perseguirlos. La gente corriente apreciaba a los «magos populares», a pesar de que la Iglesia anglicana los consideraba malos (Macfarlane, p. 130).

Los «grandes» buscadores de brujas aprovechaban las redes de sospechas de los pueblos. Macfarlane dedica un capítulo a examinar en detalle las actividades de Matthew Hopkins y John Stearne en los tribunales del condado de Essex, Chelmsford, en 1645, durante la guerra civil entre los realistas y los puritanos de Cromwell. Los tribunales de Chelmsford apresaron y juzgaron por brujería a treinta y seis mujeres, de las cuales diecinueve «fueron ejecutadas casi con toda certeza» (p. 135). Casi todas procedían de doce aldeas situadas a veinticinco kilómetros del pueblo de Manningtree, en el extremo noreste del condado. La minuciosa reconstrucción que hace Macfarlane de los acusadores y las pruebas aportadas demuestra que existían redes complejas de acusación y que en algunas participaban supuestas brujas. Había grupos dedicados a rebatir las acusaciones. Mujeres que se autoproclamaban expertas examinaban los cuerpos de las acusadas en busca de la marca del diablo (bultos o cicatrices). El propio Hopkins utilizó pasacintas (agujas de jareta) para someter a prueba partes del cuerpo de las acusadas (véase ilustración en Scot, 1972 [1584], p. 201, reproducida en Sidky, 1997, p. 124). Los buscadores de brujas incluyeron en sus alegaciones teorías continentales, como las relaciones sexuales de las brujas con el diablo. A menudo, se acusó tanto a los hombres como a las mujeres de tener relaciones con espíritus demoníacos durante las persecuciones por brujería en Europa. La alteración del gobierno local en tiempos de la guerra civil provocó ansiedades y turbulencias que llevaron al incremento de los juicios por brujería. Los perseguidores siempre recibían recompensas por su trabajo (p. 140).

En los pueblos, los que acusaban a otros solían ser vecinos, aunque no siempre con lazos de parentesco. A veces también participaba la familia política en la ronda de acusaciones (p. 169). Los hijos testificaban en ocasiones contra los padres (p. 170), pero lo normal fue que los

apoyasen frente a las acusaciones. Las manifestaciones externas de mala fe o de buena voluntad exagerada generaban sospechas. Macfarlane encontró en los registros de los juicios de 1582 que, en las acusaciones contra las brujas, siempre había resentimiento por la negativa a hacer un pequeño favor, por ejemplo dar alimentos o un animal doméstico (p. 173). El análisis de Macfarlane nos presenta una imagen de la bruja como una vecina marginada y sin muchos recursos, y concluye con su famosa hipótesis o explicación de los datos, según la cual los materiales reflejan un periodo en el que la gente comenzaba a abandonar las antiguas prácticas comunales de ayuda mutua entre convecinos (p. 176). Encontramos aquí una clara resonancia de materiales africanos en los que la gente desata las acusaciones de brujería cuando se produce la prosperidad económica (capítulo 3).

Macfarlane relaciona el incremento de las persecuciones con el puritanismo, pero no de forma específica y detallada, y, en los casos de Essex, no se aprecia fervor o inclinación religiosa. A los habitantes de Essex les interesaba sobre todo «el vínculo entre ira y accidente», o sea, encontrar una explicación a las desgracias partiendo del resentimiento de otros (p. 189). Cabe destacar que los acusadores se sentían en cierto modo culpables y llama la atención el hecho de que los que mantenían rencillas no tuviesen forma legítima de resolverlas, por ejemplo, en reuniones comunales. Seguramente, las polémicas se arreglaban cuando los afectados eran parientes. Esto ofrece campo para futuras investigaciones. En cualquier caso, el rumor y la habladuría salvaban el vacío conceptual entre «ira» y «accidente». Macfarlane indica que, en el pasado, el ritual católico «ofrecía una solución a las desgracias de la vida cotidiana que no contemplaba la culpa de los individuos ni de sus vecinos» (p. 195). Otro tema para investigaciones posteriores. En general, los materiales de Macfarlane nos permiten ver que los datos de los siglos XVI y XVII en Essex son similares a los minuciosos estudios de Victor Turner (1996 [1957]) y Max Marwick (1965) sobre el sur de África en los años cincuenta del siglo XX.

La obra de Macfarlane, basada en parte en los estudios de Keith Thomas (1973) y en las perspectivas de Hugh Trevor-Roper (1969), contribuyó a formar nuevos puntos de vista sobre la brujería en Europa, precisando que, en el contexto de los pueblos, las ideas se centraban en delitos concretos y supuestas ofensas, o sea, en *maleficia,* mientras que la Iglesia y las autoridades legales introdujeron sus propias formas de demonología teológica, sobre todo el complejo de ideas asociado con los aquelarres de brujas. Esta perspectiva sirve de orientación a los colaboradores del libro coeditado por Ankarloo y Henningsen sobre la brujería en los inicios de la Edad moderna (2001, publicado por primera vez en 1990). La obra, que contiene estudios de la Europa del este y de Escandinavia, ha permitido afinar las posibles

comparaciones *entre* países europeos. Por nuestra parte, haremos sólo una comparación entre Inglaterra y Escocia.

Escocia

El detallado estudio de Christina Larner sobre las cazas de brujas en Escocia en los siglos XVI y XVII nos da ocasión de comparar sus conclusiones con la microsociología de Macfarlane sobre los juicios de brujas en Essex, Inglaterra. Larner observa (1981, p. 60) que la brujería «fue un delito criminal definido por la ley y castigado con la muerte en Escocia entre 1563 y 1735» y que hubo picos de persecución intensiva: el primero impulsado por el rey Jacobo VI en 1590-1591, y el segundo, en 1597, cuando el rey publicó su obra *Daemonologie*. La mayoría de los casos se registraron en las zonas que no hablaban gaélico, concentrándose en torno a East Lothian y las villas marineras de Fife y Aberdeenshire (p. 82). Larner precisa que, si bien las brujas fueron acusadas de provocar catástrofes como pérdidas de cosechas o naufragios, es difícil asociar las cazas de brujas con los desastres demográficos generales. Hubo peste y hambrunas en 1600, 1607, 1624 y 1635, cuando las cazas de brujas eran poco significativas (p. 82). Afirma que la brujería se utilizó sobre todo como explicación de desgracias individuales. Sin embargo, los antecedentes de desastres, sin duda, alteraron y afectaron a la gente. Larner dice que (p. 88) «la caza de brujas aprovechó temores y hostilidades endémicas de la población campesina».

Las brujas «eran sobre mujeres pobres, de mediana edad o ancianas» (p. 89), generalmente esposas o viudas de granjeros arrendatarios; las peleas que suscitaban las acusaciones contra ellas «se referían al intercambio de bienes y servicios en una economía de arrendatarios y subarrendatarios» *(ibid.)*. En Inglaterra ocupaban niveles aún más bajos de la escala social: eran esposas o viudas de trabajadores asalariados o de mendigos (p. 90; véanse casos en Douglas, 1978, que estudia las brujas de Pendle, Lancashire, citadas en el capítulo 1). No todos los acusados de brujería eran mujeres. Larner calcula que en Escocia, en el periodo entre 1560 y 1709, la quinta parte eran hombres. Sin embargo, en épocas de pánico, las cazas se centraban en las mujeres (p. 92). Larner relaciona el prejuicio contra las mujeres con ideas arraigadas en las tradiciones griega y judeocristiana y con el temor a los poderes reproductivos y menstruales de las mujeres en general.

Los prejuicios recayeron sobre mujeres socialmente débiles que presumían de habilidades de brujería para mejorar su estatus, a las que atraía la idea de que el diablo prometiese liberarlas de la «miseria» (p. 95) o la noción de que podían hacer por medios místicos daño

a otros a los que no estaban en condiciones de atacar físicamente. Larner indica que, mientras los hombres recurrían a la violencia física en situaciones de estrés, las mujeres utilizaban la brujería. Por último, afirma que las brujas eran mujeres de mal genio. «La bruja tenía la cualidad escocesa del *smeddum:* espíritu, rechazo de las humillaciones, temperamento pendenciero. Sin maldiciones ni maleficios no había bruja» (p. 97). Una bruja maldijo a un hombre con el que había reñido diciéndole: «Por mucho que trabajes te colgarán los dientes sobre las manos y no podrás comer la carne del domingo» (p. 97). La capacidad para insultar o amenazar a los demás era un indicio, y también la relación con una persona sospechosa (p. 999), sobre todo en el caso de las hijas de las supuestas brujas.

El hecho de que a una persona se la considerase bruja no conllevaba forzosamente que la acusasen o que la sometiesen a juicio. Pero la conducta llamativa de algunas mujeres las hacía vulnerables a las acusaciones, porque no «satisfacían la idea masculina del comportamiento adecuado de una mujer» (p. 100). A la bruja se la veía como una mujer adulta e independiente que ejercitaba el libre albedrío y, por tanto, desafiaba el sentido que del comportamiento «correcto» tenían algunos hombres. No obstante, las cazas de brujas no perseguían a las mujeres como tales, sino a las brujas como «enemigas de Dios».

Larner presenta un gráfico que muestra una red de acusaciones entre una serie de personas en dos cazas de brujas que tuvieron lugar en East Lothian en 1659 (p. 105), de forma similar a las complejidades que presenta Macfarlane con materiales parecidos. Lo que llama la atención en todos estos casos es que un solo individuo convoca a otros muchos y los envuelve en una red de sospechas, seguramente con el fin de ganar méritos o el perdón. Aunque, en realidad, las confesiones de brujería se obtenían casi siempre bajo torturas como la privación del sueño, los «borceguíes» (aplastamiento de las piernas) o las «empulgueras» (rotura de los dedos, p. 108). También se recurría a ordalías, por ejemplo el *«bierricht»* (cadáver sangrante), que obligaba a la acusada a poner las manos sobre el cadáver de la persona a la que supuestamente había matado; o se la sometía a pinchazos para buscar la marca de la bruja, o sea, el punto en el que no sentía dolor (p. 111).

La descripción de acusaciones y juicios concretos permite hacer comparaciones. Larner cita un caso de Loch Ken, en Kirkcudbrightshire, el de la granja de Airds en la que vivía Janet Macmurdoch, casada con el arrendatario James Hendrie. Janet fue acusada en 1671 por John Moor, recaudador de impuestos del dueño de la hacienda en la que estaba la granja. Moor se incautó del ganado de Janet por una deuda en la renta, y ella «le prometió una mala consecuencia», tras lo cual murieron una vaca, un ternero y un hijo de Moor, según el testimonio de éste ante el juez. Otros terratenientes vecinos también ha-

bían peleado con ella por culpa del ganado de Janet, que había comido la hierba de los vecinos. Y todos declararon que tenía «mala reputación» (p. 121). Margaret Maclellan, de Boghall, acusó a Janet y a su hija de brujas tras ver a ésta jugando con estiércol cuando le ordenaron «limpiar» el establo (la vaquería). El marido de Margaret cayó enfermo y se recuperó después de que Janet lo visitase y retirase la maldición. A Janet le pidieron algo de comer, en su propia granja, Robert Cairnes y Jean Sprot, que compartían tiras de tierra con ella, y Janet se negó (p. 122). La pareja sufrió enfermedades y la pérdida del ganado hasta que Janet retiró la maldición, aunque el marido murió, «culpando de su muerte» a Janet y encargando a su familia que se vengase. Janet era viuda de un matrimonio anterior y, aunque se había casado en segundas nupcias con James Hendrie, gobernaba la granja. Tenía problemas económicos y se negaba a humillarse ante sus vecinos acomodados, de los cuales dependía (pp. 122-124).

Las acusaciones de los vecinos contra Janet y otras como ella, a las que achacaban mala reputación, partían de una prehistoria de habladurías sobre ese tipo de mujeres. El jurado encargado del caso de Janet estaba compuesto por pequeños propietarios y arrendatarios de una zona de veinticinco kilómetros en torno a la ciudad de Dumfries. Las «reputaciones» se propagaban por las granjas aisladas de una hacienda. «La red de comunicaciones era amplia y permitía la difusión de rumores sobre el carácter de una persona» (p. 131).

En el condado de Angus, hubo famosos juicios contra brujas a partir de 1660, tras un parón ocasionado por el protectorado de Oliver Cromwell. También en este caso, fueron fundamentales las riñas con los vecinos y socios. Isobel Shyrie confesó haber conspirado con el diablo para matar a George Wood, alguacil, después de que éste le quitase una olla para compensar el impago de un censo (un impuesto local; Scharlau, 1995, p. 15). Isobel confesó haber elaborado unos polvos mortales a base de «un pedazo de carne de un hombre muerto perfumado por el diablo» *(ibid.),* que echó en la bebida de Wood, causándole la muerte. (La acción sería hechicería según algunas definiciones del término.)

Una de las mujeres de Forfar condenadas por brujería fue Helen Guthrie. En su caso vemos el fenómeno de la acusada que inculpa a otros en sus confesiones y provoca más detenciones. Guthrie dijo que había sido bruja durante catorce años, que había aprendido el arte de Jean Galloway de Kirriemuir y que podía identificar a otras brujas poniendo sobre ellas pedazos de papel ensangrentados (Scharlau, p. 22).

Las confesiones de las brujas incluían relatos de reuniones con el diablo y del establecimiento de un pacto con él. Janet Howatt, que tenía unos trece años, afirmó que el diablo se había reunido con ella en Forfar Loch, la había besado y le había dado un mordisco en el hom-

bro. Seis semanas después, la mordió de nuevo y cesó el dolor del primer mordisco. Las confesiones de Helen Guthrie hablaban de canibalismo ritual y de cómo había forrado una escoba con la piel de un niño muerto para poder volar. Acusó a hombres y mujeres de la zona de ejercer la brujería y de transformarse en sapos. A pesar de sus declaraciones en contra de otros, Helen fue ejecutada el 14 de noviembre de 1662 (Scharlau, p. 48). En casos como éste, en los que se detenía y torturaba a una mujer, sus acusaciones contra otros rebasaban las barreras de las habladurías locales, aunque quisiesen sofocarlas.

El estudio de Scharlau sobre las brujas de Forfar sigue las pautas de Larner acerca del estatus social de las brujas, pero no ofrece una explicación compleja de las acciones de Helen Guthrie. A veces, discernimos en sucesos locales a gran escala lo que determinaban las actitudes hacia las acusadas de brujería, dejando a un lado riñas concretas. En el caso del municipio de Pittenweem, en la costa de Fife, Larner observa (1981, p. 82) que «murieron unos cien hombres adultos en la batalla de Kilsyth en 1679». (Magnusson [2000, p. 440] data esta batalla en 1645. Los habitantes de Pittenweem lucharon con los convenanters en contra de las fuerzas realistas.) Diecisiete barcos se pudrieron en los fondeaderos y las familias de los hombres perdidos se hundieron en la miseria. Simultáneamente, surgieron las acusaciones de brujería. Esta observación ayuda a comprender el caso de una mujer de Pittenweem, Janet Cornfoot, que entró en una herrería y pidió clavos. El joven herrero, Patrick Morton, no se los dio porque estaba muy ocupado haciendo clavos para construir un barco. Posteriormente, Morton vio un «recipiente de madera con agua y carbones ardiendo en su interior» ante la puerta de la mujer, cayó enfermo y acusó a Janet de haberlo embrujado. Se generaban aquí tensiones en torno a los clavos, elementos importantes en la construcción de barcos; por tanto, bajo la superficie de esta historia se encuentra la economía del municipio (Cook en Conolly, 1869, pp. 215-219; véase también Macdonald, 2002, para un estudio completo de las «Brujas de Fife»).

Vistos globalmente, estos materiales de Larner se asemejan mucho a la representación que Macfarlane hace de Inglaterra. Pero Larner señala que, en Escocia, las cazas de brujas fueron especialmente violentas e intensas (1987, p. 31), aunque sujetas a considerables fluctuaciones (1984, pp. 22-33). El hecho puede tener relación con los intentos de las autoridades políticas y eclesiásticas de extender sus poderes en las zonas rurales. Larner también da importancia a las actividades del rey Jacobo VI y a sus persecuciones de brujas tras las tormentas que se abatieron sobre los barcos de su prometida danesa cuando viajaba de Dinamarca a Escocia (1984, p. 22). Aquí existe un elemento político de alto nivel, puesto que una de las brujas acusadas implicó al quinto conde de Bothwell como instigador de los supues-

tos ataques contra Jacobo, y dicha imputación acentuó la animosidad del rey. Bothwell pertenecía a una poderosa familia de funcionarios y era sobrino del cuarto conde de Bothwell, a quien se culpaba del asesinato del padre de Jacobo, lord Darnley (Magnusson, 2000, pp. 353-363), que se había casado con María reina de Escocia, madre de Jacobo, tras la muerte de Darnley. Por tanto, el rey Jacobo tenía motivos para sospechar del quinto conde, sobre todo porque éste era también jefe de una potente facción de nobles escoceses favorable a los protestantes y actuaba como rival del propio Jacobo. De ese modo, tras las cazas de brujas instigadas por Jacobo hay una peculiar mezcla de temas personales y dinásticos (véase también Clark, 1977). Los rumores contribuyeron a desatar las sospechas del rey (Larner, 1984, p. 11). Jacobo publicó un libro en 1597 en el que introdujo las nociones continentales sobre el sabbat de las brujas y con el que contribuyó a la «oficialización» de las ideas de brujería en general. Como señala Larner, la doctrina sobre el pacto de las brujas con el diablo «no era exclusiva del entorno local de los pueblos..., sino que la suscribían también eclesiásticos y hombres de leyes» (1984, p. 3).

SALEM, 1692

Los temores a la brujería llegaron a las colonias americanas, donde, durante el siglo XVII, hubo una serie de juicios y se condenó a varias personas a muerte tras declararlas culpables de brujería. Lo sucedido en la ciudad de Salem, Massachusetts, en 1692, constituye un episodio notable, que se inició cuando se dijo que dos de las hijas del sacerdote del lugar estaban poseídas por un embrujo. Las jóvenes presentaban síntomas de convulsiones y malestar. Los rumores sobre la enfermedad de las muchachas se extendieron rápidamente, y otras jóvenes afirmaron encontrarse bajo los efectos de los embrujos. Tras interrogar a las afectadas, salieron a la luz los nombres de varias personas a las que se acusó de brujería. Una de las acusadas era una joven esclava india de ascendencia arawak, Tituba, que confesó tener relaciones con el diablo (este tipo de confesiones salvaban a veces la vida a las personas). Se dijo entonces que

> las brujas habían frecuentado una sociedad secreta en la que el diablo apareció en forma de hombre negro y las bautizó. Compartieron un pan de comunión negro y maligno, dieron cobijo a demonios con forma de animales, los amamantaron con la sangre de sus pechos y realizaron *maleficia* [daño] contra sus enemigos, provocando enfermedades, moviendo los objetos de manera sobrenatural y atormentando a las jóvenes afectadas con ataques y convulsiones (Rusell, 1980, p. 105).

Las habladurías sobre historias similares contribuyeron a propagar la histeria, y los juicios de las brujas concluyeron con la ejecución de diecinueve personas y el encarcelamiento de más de cien.

Las habladurías locales difundieron los temores y se dijo que las oraciones y los sermones de la ciudad de Salem no habían podido evitar los actos de brujería. (Temores de este tipo dictan la elección de métodos judiciales para combatir la brujería y, también, el surgimiento de cazas de brujas violentas en otros diversos lugares.) El reverendo Cotton Mather, el clérigo más influyente de la caza de brujas, afirmó que «las brujas, tras firmar en el libro del diablo, se convertían en agentes del mismo y participaban en un complot para destruir la iglesia» (Robinson, 1991, p. 13). Afortunadamente, casi toda la documentación legal de esta historia se ha conservado y publicado en los tres volúmenes de *The Salem Witchcraft Papers* (1977). Como la brujería era delito en 1692, hubo un proceso legal para perseguir a las acusadas y llevarlas a juicio. El procedimiento consistía en: la presentación de una demanda, una orden de detención dictada por el magistrado local contra las acusadas, el interrogatorio preliminar de las mismas, los testimonios de los «testigos» (algunos por escrito), el encarcelamiento de las personas previo a la celebración de un juicio formal, la decisión del gran jurado sobre la acusación y, por último, el juicio ante un jurado (p. 15).

El periodo anterior a los juicios de brujería de Salem coincidió con una época especialmente difícil en Nueva Inglaterra. Los elevados impuestos habían provocado gran malestar, los ataques piratas contra los navíos comerciales reducían los beneficios, el duro invierno de 1692 había dañado las cosechas, un brote de viruela asolaba la región, y los ejércitos franceses en connivencia con los indios americanos representaban una amenaza letal para los habitantes de Nueva Inglaterra (p. 27). El reverendo Cotton Mather, que agitó los temores de la gente frente a la brujería con sus escritos y sermones, se había criado en la época en que Nueva Inglaterra experimentaba continuas batallas sangrientas contra los pueblos indígenas locales, desplazados por los colonos puritanos (p. 41; véase Norton, 2002).

En su actividad de predicador, Norton utilizaba un tipo de sermón llamado «jeremiada», nombre derivado del «Libro de Jeremías del Antiguo Testamento, que, en el capítulo nueve, versículo cuatro, dice: "¡Que cada cual se guarde de su prójimo!, ¡desconfiad de cualquier hermano!"» (p. 49). Los predicadores empleaban la jeremiada para estimular y mantener el interés de los parroquianos en la «lucha contra el mal» que los rodeaba. En sus panfletos y sermones, Mather advertía que «el príncipe de la oscuridad se estaba preparando para exterminar Nueva Inglaterra» *(ibid.)*. En el invierno de 1691-1692, los habitantes de Salem apostaron centinelas en la torre de vigilancia día y noche para prevenir los ataques de los indios americanos. Los panfle-

tos de Cotton Mather incitaban a la gente a «contar a la humanidad que hay demonios y brujas, que Nueva Inglaterra tiene constancia de su existencia y actos, y que no sólo las cabañas de los indios en las que los *powaws* [curanderos] albergaban a sus amos [los demonios] en forma de osos, serpientes y hogueras, sino también las casas de los cristianos sufrían el acoso de los espíritus malignos» (pp. 131-132, con las definiciones de Robinson entre corchetes). Añadía: «*Un ejército de demonios* ha irrumpido en nuestras colonias inglesas, y las casas de las buenas personas están llenas de los horribles gritos de sus hijos y criados, atormentados por manos invisibles con torturas sobrenaturales» (p. 156; la cursiva corresponde a Robinson). (Hay que precisar que Klees [1950, pp. 298-300] atribuye la práctica de la medicina popular conocida como *powwowing* a los holandeses de Pensilvania en el siglo XIX.)

El pueblo de Salem se fundó sobre cimientos poco armoniosos, que perjudicaron a una serie de familias en lo concerniente a impuestos, uso de la tierra, jerarquía religiosa y otros asuntos. En 1679, antes de la histeria de la caza de brujas, un habitante de Salem declaró que «los hermanos pelean con los hermanos y los vecinos unos con otros, siempre discutiendo y atormentándose» (Boyer y Nissenbaum, 1974, p. 45), y el pastor de la iglesia de Salem dijo que la comunidad sufría «incómodas divisiones y disputas» *(ibid.)*. Salem no era una aldea independiente, sino que dependía de la jurisdicción del municipio de Salem, que había experimentado un gran auge económico gracias a los comerciantes y a las empresas comerciales. A los granjeros de la aldea de Salem les molestaba la autoridad política del municipio de Salem. Por otro lado, abundaban las disputas por lindes de propiedades con las aldeas vecinas (Robinson, 1991, pp. 60-61).

Las luchas de la comunidad religiosa de Salem dieron lugar a una sucesión de pastores de la iglesia antes de las cazas de brujas. Boyer y Nissenbaum observan que, si se estudian las facciones dentro del pueblo, se ve que los acusados se relacionaban con redes de vínculos familiares o de asociaciones por transacciones de tierras, como albaceas testamentarios o administradores de asentamientos y/u otros tipos de vínculos que empujaban a unas personas a acusar a otras (p. 183).

Los materiales de Salem muestran sugerentes paralelismos con los datos de Macfarlane sobre Essex, aunque las relaciones económicas son diferentes en ambos casos. El detallado estudio longitudinal de John Demos sobre Salem repite los métodos de investigación de Macfarlane y sus conclusiones en muchos aspectos, demostrando que los sucesos de 1692 en el condado de Essex (Massachusetts), al igual que los de 1645 en Essex (Inglaterra), tenían una larga prehistoria y formaban parte de un modelo mucho más amplio (Demos, 1982). Demos cita numerosos ejemplos de la importancia de las habladurías y los ru-

mores que surgían a intervalos en testimonios ante los tribunales (por ejemplo, p. 138) y también de la posible confusión entre bruja y «sanadora» *(ibid.)*, o sea, perseguidora de brujas y curandera.

El minucioso estudio de Boyer y Nissenbaum sobre las profundas divisiones de Salem permite suponer que hubo escisiones similares en las aldeas inglesas y escocesas estudiadas por Macfarlane y Larner. Los autores inciden también en las cambiantes circunstancias económicas de Salem en ese momento. «Todas esas personas se estaban moviendo, social y económicamente. En el siglo XVII, para muchos habitantes de Nueva Inglaterra, la estabilidad del orden social descansaba en la voluntad de las personas de aceptar su lugar en el mundo» (Boyer y Nissenbaum, 1974, p. 209). Observan que Cotton Mather predicó contra la «rebelión», tildándola de «pecado de brujería» *(ibid.)*. Esta explicación se asemeja a las de Macfarlane y otros sobre las acusaciones de brujería en Inglaterra. Amplían su estudio del nivel microsociológico al macrosociológico, anticipando los esquemas de Taussig y de los Comaroff, y afirman que «el orden social sufría profundas sacudidas de una fuerza sobrehumana que tenía muchos adeptos. A nuestro modo de ver, esa fuerza era el capitalismo mercantil emergente. Mather y el pueblo de Salem la llamaban brujería» *(ibid.)*. Las notas finales de Boyer y Nissenbaum sitúan ese proceso entre mediados del siglo XVIII y el «Gran Despertar», cuyo empeño era purgar los males del mundo y restaurar la deseada unidad (p. 216, n. 59). En semejantes circunstancias, florecían las habladurías, al igual que entre los indios makah citados por Gluckman, como forma de luchar por el estatus. Sin duda, en este caso, había una inquietud tan grande, aunque en menor escala, como la que incluyen los analistas contemporáneos bajo la etiqueta de globalización y modernidad para explicar la idea de «economías ocultas».

CONCLUSIÓN

El análisis de la caza de brujas en la Europa de los siglos XVI y XVII, después de la Reforma, contribuye a nuestro estudio general al demostrar que, cuando profundizamos en las historias de pactos demoníacos y poderes extraños, encontramos vecinos que discuten por recursos y personas acomodadas que acusan a otros menos favorecidos que exhiben actitudes polémicas y reivindicativas. La vía de las habladurías locales reforzó esas acusaciones, convirtiéndolas en rumores extensos que influyeron en los jurados a la hora de dictar acusaciones y de ejecutar a la gente. También observamos que, en los momentos álgidos de las persecuciones, casi nunca se absolvía a las brujas, sino que se las condenaba a muerte. Los dogmas de la Iglesia

y la asociación de las brujas con el diablo explican en parte ese rigor. Los materiales de Larner demuestran que las acusadas de brujería casi siempre eran mujeres que decían tener poder tanto para curar como para hacer daño. Se trataba de figuras propensas a generar habladurías, sobre todo cuando eran forasteras. No hubo muchos casos de violencia de masas contra estas mujeres, aunque sí la sufrió Janet Cornfoot, de la brujas de Pittenweem, hecho que observaron con pena estudiosos posteriores (Cook, 1869). Como se ve en nuestro capítulo, existe una estrecha relación entre los rumores y la violencia. Las ejecuciones de brujas por parte del Estado se pueden considerar ejemplo de dicha violencia, puesto que eran públicas y las presenciaban los que no habrían dudado en «tomar la justicia por la mano» para librar a la comunidad del supuesto mal.

VII

RUMORES Y VIOLENCIA

Los rumores y las habladurías juegan un papel fundamental en la génesis de la violencia dentro de las comunidades. A veces adoptan la forma de insinuaciones sobre violencia encubierta que se practica a través de la brujería, la hechicería u otras vías rituales. De modo alternativo, los rumores adoptan, en ocasiones, forma de protestas contra lo que se interpreta como la imposición de la violencia por parte de las autoridades estatales. Esas protestas pueden generar movimientos de resistencia activos y violentos. En este proceso global abundan los rumores sobre atrocidades. Hemos escogido el caso de los rumores de sacrificios de construcción en Indonesia para ilustrar este aspecto, ubicándolos dentro de la narrativa regional sobre la caza de cabezas (Stewart y Strathern, 1998c). Los rumores fomentan la violencia contra los forasteros y, por tanto, resultan fundamentales en los conflictos que surgen entre grupos por cuestiones étnicas y/o religiosas.

Como hemos visto en los materiales de África (capítulo 3) y de Papúa Nueva Guinea (capítulo 5), las condiciones coloniales y poscoloniales son factores importantes a la hora de configurar representaciones alteradas de las relaciones entre las personas y entre las personas y su entorno. Un ejemplo es el cambio de percepciones sobre la caza de cabezas en el este de Indonesia, donde se difundieron rumores de que los funcionarios del gobierno pretendían cortar cabezas humanas como forma de sacrificio. Estos rumores se extendieron y en parte se vieron estimulados por la creciente influencia del Estado en los niveles locales, que alteró las relaciones de poder preexistentes. En Borneo y Flores, esos rumores surgieron de las ideas relacionadas con lo que se ha denominado «sacrificio de construcción».

Barnes, que ha estudiado el fenómeno en el este de Flores, afirma que los habitantes de la zona «sospechan que los funcionarios del go-

bierno o los misioneros capturan a un niño, cuya cabeza colocan en los cimientos de edificios y puentes en construcción» (Barnes, 1993, p. 146). Estos rumores presentan varios elementos: (1) secuestro (o caza de cabezas); (2) sacrificio de construcción; (3) autoría del gobierno estatal (anteriormente Holanda, en la actualidad Indonesia); (4) temor a los extranjeros; y (5) víctimas. Drake (1989) indica que estos elementos se combinan de forma que dan lugar a rumores creíbles debido a la lógica cultural preexistente. La caza de cabezas existió en Indonesia hasta que los gobiernos estatales la prohibieron a finales del siglo XIX y el sacrificio de construcción (basado originariamente en supuestos sacrificios humanos durante la construcción de las viviendas) era una práctica religiosa muy extendida. Drake destaca un detalle importante: los rumores sobre la caza de cabezas reflejan la ideología de la guerra de los pueblos, que consideran a las víctimas presas caídas por las exigencias del gobierno estatal. Esta situación surge de prolongadas tensiones entre los nativos y el Estado, y plasman la desconfianza de aquéllos con respecto al gobierno indonesio y sus proyectos de construcción nacional.

La caza de cabezas fue un factor esencial de la vida política de Borneo en la época precolonial. Era un medio para asegurar la fertilidad de los seres humanos y de la tierra. La prohibición colonial de esas prácticas de renovación movió los engranajes del rumor y acentuó el temor a la caza de cabezas por parte de los considerados opresores, o sea, los funcionarios del gobierno (Drake, 1989, p. 277). Drake afirma que, en el pasado, la caza de cabezas era una de las formas normales de relaciones interétnicas y que su supresión alimentó resentimientos, transformados luego en la idea de que las nuevas potencias coloniales dominantes practicaban la caza de cabezas para sus propios fines rituales.

El estudio realizado por Kenneth George en Sulawesi sobre las relaciones entre las federaciones políticas costeras de Mandar y los pueblos de la montaña corrobora este argumento. Dichas relaciones se basaban en el comercio y en la caza de cabezas. Los habitantes de la costa eran más prósperos y tenían vínculos comerciales externos por mar. Los de las montañas proporcionaban productos del bosque y esclavos capturados en ataques perpetrados por los agricultores itinerantes que los rodeaban. Se consideraban menos favorecidos que los habitantes de la costa, y pretendían cambiar los esquemas de dominio atacándolos y cortando cabezas para utilizarlas en ritos de consagración de sus casas con el fin de potenciar la fertilidad y la prosperidad. Tras la incursión de los holandeses en la zona en 1906, comenzaron a usarse en vez de cabezas humanas sucedáneos como tubérculos o cocos envueltos en redes, pero las prácticas y el lenguaje ritual continuaron con las mismas formulaciones retóricas. Los moradores de las

montañas se consideraban los «hermanos mayores» y veían a los de la costa como «hermanos pequeños» de cuyas cabezas se apoderaban con el pretexto de dirigir los intercambios comerciales: una imagen de hermandad que, como la caza de cabezas, invertía el esquema de dominio. La compleja descripción y análisis de George confirma que la caza de cabezas formaba parte de las relaciones interétnicas y era una vía de sociabilidad (George, 1996, pp. 73-100).

La captura y asesinato de los socios comerciales recuerda los ataques realizados por los hechiceros agresivos (véase la sección sobre «Epidemiologías de cambio» en el capítulo 5). Al comparar las descripciones de la caza de cabezas con las de la hechicería agresiva y la brujería caníbal de Papúa Nueva Guinea vemos que un punto común es la desmembración del cuerpo para destruir a la víctima. Se trata de una imagen muy fuerte como expresión de relaciones generales de poder y dominio.

Janet Hoskins, basándose en los diferentes artículos de su libro sobre la caza de cabezas en el Sureste Asiático (Hoskins, 1996), ha explorado el tema en detalle. Si cotejamos sus análisis con los de otros escritores, entendemos el punto de vista de Drake (1989, p. 269) de que nos encontramos ante un «rumor intermitente» con capacidad para provocar pánico social en entornos locales. Un rumor intermitente es aquel que aparece y desaparece para reaparecer de nuevo a intervalos. Su funcionamiento se explica por una estrecha relación con aspectos culturales permanentes, susceptibles de ser reutilizados en diferentes circunstancias. Como señalaron Allport y Postman (1947), el rumor se asienta muchas veces en el folclore o en la leyenda. Por tanto, las tradiciones orales lo transmiten, y a partir de ellas se puede recuperar y readaptar posteriormente. Guha observó ese mismo fenómeno en las razones que se daban para justificar los motines en la India colonial bajo el dominio británico (véase capítulo 4).

Los aspectos permanentes y difundidos en este ejemplo son: el temor al secuestro y al ataque por parte de desconocidos, la práctica de la caza de cabezas y los valores de fertilidad creados por la violencia del hecho, y la costumbre de los sacrificios de construcción según la cual las cabezas o los cuerpos de personas capturadas –sobre todo niños pequeños– se utilizaban como sacrificios a los espíritus para reforzar casas, edificios y diques. Esos tres aspectos forman una red identificable de temores basados en la situación prototípica de un grupo local que se enfrenta a forasteros depredadores.

El miedo al secuestro, la agresión y la apropiación del cuerpo existe en este entramado de ideas y en las nociones sobre la hechicería agresiva de Nueva Guinea. Sin embargo, en esta última, los hechiceros no consumen los cuerpos de las víctimas ni hay caza de cabezas. La caza de cabezas comparte con el sacrificio de construcción la idea

de apropiación de la vitalidad de la víctima, y ambos temas se superponen a la extirpación de órganos y partes del cuerpo para utilizarlas con fines mágicos o medicinales. Como hemos visto en el capítulo 3, dichas ideas surgieron o resurgieron en medio de los debates sobre los trasplantes y la «donación» de órganos, de forma idéntica en su génesis a los rumores sobre los sacrificios de construcción.

Como han señalado todos los estudiosos de este tema, la génesis del mismo se encuentra en las relaciones desiguales y antagónicas entre las poblaciones locales y las autoridades estatales. Los holandeses y a continuación los indonesios condenaron las prácticas anteriores de caza de cabezas, y estigmatizaron a los núcleos locales que las conservaban, tildándolos de «primitivos» a los que había que pacificar e introducir en la «civilización». El canibalismo y la guerra en general se utilizaron como símiles coloniales en lugares como Nueva Guinea y África. La costumbre colonial de confiscar cabezas y exportarlas a museos del extranjero o de facilitarlas para su uso en ritos alimentó involuntariamente el reverso de dichos símiles. En los rumores sobre sacrificios de construcción, el Estado aparece como cazador de cabezas que se apropia de las manifestaciones de fuerza locales e indígenas para sus propios fines, con métodos tan voraces como los de los forasteros y los extranjeros en el pasado.

Resulta dudosa la atribución de esas imágenes de miedo sólo al Estado holandés y al indonesio. Los rajás o gobernantes locales actuaron por su cuenta o en connivencia con los holandeses para capturar personas y destinarlas al tráfico de esclavos que se ofrecían como sacrificio en los ritos funerarios (Strathern y Stewart, 2000b). La práctica se extendió por Indonesia oriental y por Irian Jaya (Papúa occidental, la mitad occidental de la isla de Nueva Guinea). Teniendo en cuenta dichas tradiciones, el temor al secuestro no se basaba en ninguna fantasía. Otras costumbres también entraron a formar parte de los complejos de rumores y leyendas. Como observa Hoskins (1996, p. 32), los habitantes de las regiones interiores de Borneo identifican a los asaltantes secretos que buscan cabezas para los proyectos de construcción con los madureses o los buguineses, «grupos étnicos que, en otra época, participaban en el tráfico de esclavos». Por ejemplo, los dayak de Borneo mantienen esas tradiciones, aunque en el pasado fueron explotados por los rajás, los holandeses y las autoridades indonesias, que ejecutaban sus proyectos con el pretexto de la construcción nacional. La atribución de la caza de cabezas a estas categorías de individuos encaja, por tanto, con la experiencia histórica a largo plazo. Los episodios recientes de violencia contra estos grupos étnicos (madureses y buguineses) por parte de los dayak tienen sus raíces en el mismo contexto de odios ancestrales. El hecho de calificar al Estado y a los que se consideran sus agentes de «cazadores de

cabezas» invierte la ideología colonial al afirmar que es el Estado el que aterroriza a su propia periferia. Drake observa también que los grupos periféricos participaron con frecuencia en la construcción de carreteras y puentes como mano de obra forzada, y que en esas empresas murieron muchos trabajadores (Drake, 1989, p. 277). Por tanto, la experiencia se nutre también en este caso de los rumores.

El rumor no sólo es «intermitente», sino que también «va en aumento». Acepta numerosos añadidos y renovaciones en el tiempo y en el espacio. Por ejemplo, la idea de sacrificio de construcción cobró ímpetu con la práctica, común en ciertas zonas, de enterrar a la gente dentro de su propia casa, como indicó Forth (1991). De diferente modo, las luchas de resistencia entre el Estado indonesio y las poblaciones locales también proporcionaron materia a los rumores. Hoskins afirma que «el Fretilin, el ejército de resistencia contra las tropas del gobierno indonesio en Timor Oriental, ha divulgado muchas fotografías de cabezas humanas cortadas por los soldados del gobierno y clavadas en bayonetas ante los habitantes de los pueblos» (Hoskins, 1996, p. 35).

Representaciones similares se convirtieron en noticia en un contexto opuesto, cuando en 2001, los dayak atacaron a los forasteros reasentados en su zona. Las oleadas de rumores difundidos por el conflictivo y variopinto Estado de Indonesia contienen fragmentos de costumbres que están en el recuerdo, vívidas experiencias de verdaderas brutalidades, sospechas hacia los militares, y las estructuras básicas de temas legendarios o mitológicos permanentes. Cuantos más elementos contengan, mayor será el pánico social y moral. Lo mismo se puede decir de los desórdenes y asesinatos que se produjeron en el año 2001 entre musulmanes y cristianos en las Molucas y en Ambon, en Indonesia oriental; se dijo que en parte habían sido provocados por bandas de militantes islámicos que invadieron la región con el fin de atacar a la población cristiana.

Irian Jaya (Papúa occidental, Papúa) es una zona de Indonesia oriental próxima a las islas Molucas. La página web de Kabar Irian News publicada en Indonesia el 5 de diciembre de 2001 informó de una oleada de rumores sobre actividades de militantes islámicos en Biak, una isla frente a la costa norte. Según los rumores, una organización denominada Laskar Yihad había utilizado las mezquitas locales para organizar actos contra los cristianos. El rumor procedía supuestamente de refugiados de las Molucas y de las autoridades de seguridad del gobierno. Un líder cristiano declaró que había trescientos miembros de Laskar Yihad en Biak, citando como fuente a un oficial de la inteligencia aérea. En respuesta al rumor, hijos de policías y militares jubilados de la comunidad cristiana formaron un grupo para oponerse a Laskar Yihad. Por tanto, el rumor generó la réplica de las condiciones que llevaban a la confrontación violenta, partiendo del

conocimiento que la gente tenía de sucesos anteriores en las Molucas (fuente: TAPOL, Campaña por los Derechos Humanos de Indonesia). De igual forma, los rumores sobre los sacrificios de construcción no son sólo respuestas reactivas al poder estatal, sino instrumentos proactivos de oposición a dicho poder. Las funciones del rumor, en este caso, son las mismas que identificó Guha en la India (capítulo 4).

La refundición de elementos modernos y antiguos en los rumores sobre el sacrificio de construcción es comparable al conglomerado de nociones observadas en África y en otros diversos lugares por los Comaroff (1999, capítulo 3). R. H. Barnes (1993) recopiló una serie de observaciones diversas sobre el tema. Según Barnes, las descripciones nos llevan a una situación de sospechas, desconfianza y nerviosismo permanente entre los indonesios orientales y el poder colonial holandés y, posteriormente, el Estado indonesio. El pánico es la clave de los ejemplos que ofrece Barnes. Un político indonesio que luego fue primer ministro de la República de Indonesia escribió en 1937, antes de la independencia, que era el momento de los secuestradores (*tjoelik* o *culik*), los cuales iban a los pueblos a cortar cabezas para el gobierno. El político difundió el rumor de que los holandeses soltaban de noche a los criminales, que acompañados por guardias y cazadores de cabezas tradicionales de Borneo, conseguían cabezas en la isla moluqueña de Banda (Barnes, 1993, pp. 146-147). El relato se puede interpretar como retórica política contra los holandeses (camuflada bajo una capa de ironía por parte del autor indonesio). Con el tiempo, le salió el tiro por la culata, pues se dijo lo mismo de los funcionarios de la República de Indonesia.

Barnes comenta posteriores asociaciones. En una zona de Indonesia occidental, el pueblo lom de Bangka «cree que la electricidad se hace aprovechando la energía de un par de recién nacidos sumergidos en ácido... La energía dura varias décadas y a los bebés los secuestran por encargo convictos condenados a cadena perpetua» (Barnes, 1993, p. 148, citando a Smedal, 1989, pp. 77-79). Los convictos dejan dinero como compensación por los niños y así son perdonados. Otro rumor asegura que las autoridades ordenan a los que trabajan en las salas de maternidad que pongan inyecciones letales a los recién nacidos y que les digan a las madres que los niños han muerto o que secuestren a una mujer embarazada próxima a dar a luz, le corten la cabeza, abran su abdomen y le arranquen el feto, ya que «cuanto más pequeño es el niño, mayor es el poder» (Barnes, p. 148). Y según una tercera versión, el gobierno utiliza «niñeras que roban a los niños que cuidan» u ordena a personas «que se acerquen a las zonas residenciales a la hora de salida del colegio en coches sin matrícula para secuestrar a los niños que regresan a casa» *(ibid.)*. Con esta versión, el rumor lom se aproxima a los de ciertas partes de África en las que White (capítulo 3) documentó los «rumores sobre vampiros».

Existen otras permutaciones de sospechas. Barnes nos cuenta una anécdota de la zona que estudió, Lamalera, en Indonesia oriental. La historia es de 1982, cuando Barnes comentó con un amigo las medidas adoptadas mucho antes, en la década de los veinte, por el misionero católico Bernardus Bode para enterrar un montón de antiguos cráneos detrás de la iglesia. Cuando Bode llegó en 1920, se encontró con que algunos clanes guardaban cráneos antiguos en estantes dentro de los cobertizos de botes y hacían ofrendas ante ellos cuando salían a pescar. Unas cuantas familias se negaron a entregar los cráneos a Bode. El misionero cogió unas piedras sagradas y los enterró detrás de la iglesia; posteriormente, colocó las piedras «en los cimientos de la nueva iglesia» (Barnes, p. 149). Barnes lo considera correctamente un «acto de apropiación descarada de un capital ritual de tipo familiar» (sin duda, más propio de misioneros católicos que de protestantes, pues éstos preferían la destrucción a la reconsagración). Con el recuerdo de actitudes históricas de esta índole, no nos extraña que el amigo de Barnes quisiese saber «dónde consiguen los europeos las cabezas que entierran en los cimientos de sus grandes edificios» (p. 149). El misionero Bode escribió sobre los hechos de Lamalera: cuando los habitantes del lugar apresaban a un enemigo, le cortaban las manos y los pies, y los ponían a secar al sol. Antes del siguiente ataque, molían esas partes del cuerpo con piedras y mezclaban el polvo resultante con vino de palma, que bebían para que les diese brazos fuertes y pies veloces en la batalla (p. 151). La idea de apropiarse de la fuerza mágica de los forasteros estaba muy arraigada entre estos pueblos. Por tanto, era natural que extendiesen la interpretación a los actos del propio Bode.

En sus conclusiones, Barnes explica que las experiencias históricas reales alimentaron los rumores sobre la violencia del gobierno. Por así decirlo, los sucesos antiguos y las ideas culturales se reciclaron constantemente y se transformaron en nuevos entornos. Teniendo en cuenta la actitud actual de las fuerzas militares indonesias, no cabe duda de que los habitantes del país encontrarán muchos vínculos con antiguas historias en las que «la captura de cabezas era una manifestación de violencia asociada a los detentadores del poder político y militar» (p. 155).

Los antropólogos dan por sentado un elemento del síndrome del sacrificio de construcción: la idea de que los espíritus del paisaje y el medio ambiente exigían sacrificios humanos. Los rumores reflejan miedo y desconfianza hacia las autoridades extrañas, pero también se basan en una lógica del sacrificio muy relacionada con la propia tierra. Los espíritus rechazan las intervenciones o interferencias en sus dominios provocando el derrumbamiento de edificios y puentes. La idea de esos espíritus contiene un discurso de resistencia indígena. Pero tal vez paradójicamente, dichos espíritus exigen que los sacrifi-

cios sean hechos por los nativos y no por los forasteros. De forma alternativa, se transmite el mensaje de que los forasteros se apoderan de la fuerza de los indígenas para resistir el ataque de sus espíritus. Dentro de este tipo de rumores políticos, hay representaciones confusas y embrionarias de poderes, lealtades y de sus apropiaciones. Lo mismo cabe decir de gran parte de los materiales examinados en este libro. Por tanto, queda clara la importancia de prestar atención a todas las coincidencias, matices e incluso contradicciones que caracterizan dichos complejos de rumores.

Rumores y motines en la India y Bangladesh

Anjan Kumar Ghosh (1998) escribió un extenso análisis del papel del rumor en la producción y reproducción de la violencia comunal entre las poblaciones hindú y musulmana en los turbulentos periodos de la partición de la India y Pakistán, la independencia de la India de Gran Bretaña y, posteriormente, hasta 1992. Dos de las principales revueltas que estudia son la gran matanza de Calcuta de agosto de 1946 y los motines de la India y Bangladesh tras la destrucción por parte de los hindúes de la mezquita de Babri en Ayodhya, en el norte de Uttar Pradesh (India), en 1992.

La descripción de Ghosh concede gran importancia a los factores históricos que precipitaron esa revuelta y otras. Explora el inicio de los problemas entre los hindúes y los musulmanes en la antigua Bengala hasta la división administrativa de la región hecha por lord Curzon, virrey inglés, en Bengala occidental (que incluía Bihar y Orissa), Bengala oriental y Assam. En la región se hablan variantes de una lengua común, pero en Bengala oriental, el recuento del censo de 1872 reveló que había una mayoría de musulmanes pobres y que los hindúes con vínculos en Bengala occidental poseían grandes extensiones de tierra. Lord Curzon llevó a cabo la división para apoyar a los musulmanes de Bengala oriental frente a los «rebeldes» hindúes de la zona occidental. La partición provocó la reorganización política de los dos lados, y los partidos políticos hindúes y musulmanes se enfrentaron después de que las dos provincias (con la excepción de Bihar, Orissa y Assam) se unieran de nuevo en 1912. Las luchas continuaron hasta 1946, cuando el Partido del Congreso Nacional Indio, liderado por Mahatma Gandhi, se negó a aprobar el establecimiento de un Estado de Bengala independiente y Bengala oriental se convirtió en Pakistán oriental. Tras fuertes luchas militares con Pakistán occidental, Pakistán oriental se convirtió en Bangladesh en 1971, con la ayuda de la India. Sin embargo, las tensiones entre musulmanes e hindúes no desaparecieron, pues surgió un movimiento favorable a la creación de

un Estado islámico, respaldado por la ideología de la *yihad* o defensa del modo de vida islámico. En Calcuta, como en Bangladesh, pervive el recuerdo de las tensiones que se remontan a los sucesos de 1946.

La idea de «Pakistán» como entidad política separada de la India incomodaba a los hindúes antes de la revuelta de 1945. La creación de Pakistán sometería a los hindúes de Bengala oriental a la mayoría musulmana y algunos analistas políticos afirmaron que significaría la destrucción de la cultura hindú en la zona. Cuando la Liga Musulmana convocó una huelga general, el Partido del Congreso se opuso, declarando que la participación en la huelga equivalía a traicionar la causa de una India unida (Ghosh, 1998, p. 48). La Liga Musulmana intentó afirmar el control sobre Calcuta, aunque los musulmanes sólo representaban la cuarta parte de la población de la ciudad y el gobierno del Estado dominado por los musulmanes introdujo supuestamente «gran número de matones y *goonda* [delincuentes, terroristas] en la ciudad» para asentar su dominio, trasladando fuera de la capital a los policías hindúes (p. 50). Surgió entonces el rumor de que el gobierno de la Liga había decidido «volar Calcuta con dinamita antes de la independencia» (p. 51), si no podía mantener el control.

Los rumores afirmaban que las comunidades de ambos bandos se habían armado con lanzas, cuchillos y varas. Se dijo que los carniceros musulmanes de Calcuta habían afilado los cuchillos y las hachas, y que otros arrancaban las barandillas metálicas de los parques públicos. También se dijo que habían enviado gran número de cuchillos desde Bombay, cuartel general de la Liga Musulmana. En las zonas locales, los rumores se concentraron en los límites territoriales o en los puntos de convergencia de musulmanes e hindúes, y, en particular, «se propagaron rumores sobre ofensas y asesinatos de mujeres, que incitaron a las respectivas comunidades a la venganza» (p. 53). Los hindúes se rebelaron cuando se dijo que a sus mujeres les cortaban los pechos antes de destriparlas y matarlas (p. 54).

Las historias sobre las atrocidades de los dos bandos llegaron a diferentes lugares y provocaron actos de supuesta venganza. Los mulás musulmanes divulgaron las atrocidades en las mezquitas y, en los dos lados, los actos contra las mujeres se interpretaron como gravísimas ofensas contra las identidades comunitarias. Las circulares musulmanas invocaban la idea de *yihad,* ligándola al mes del ramadán, cuando fue revelado el Corán y cuando debía celebrarse la huelga. El pánico general se extendió ante los rumores de que el depósito de agua de la ciudad estaba envenenado (p. 59). Los rumores se difundieron desde las clases trabajadoras a los barrios de clase media, involucrando a este sector en el conflicto comunal. Tras cuatro días de disturbios y asesinatos en Calcuta, los desórdenes se extendieron, sobre todo por zonas agrarias conflictivas en las que campesinos musulmanes culti-

vaban las tierras de *zamindars* o terratenientes hindúes. Miles de hindúes abandonaron las zonas de mayoría musulmana (p. 74), sobre todo después de la partición. Un desplazamiento de personas tan importante permitió la difusión de los rumores en áreas cada vez más amplias, incorporando conflictos locales, recuerdos y concepciones de la historia, el peligro y la identidad.

La descripción que Ghosh hace de las revueltas posteriores indica que tanto los rumores «de repertorio» como los «contingentes» contribuyeron a los acontecimientos. Los rumores «de repertorio» son como los «subterráneos»: se repiten porque apelan a temas culturales, como la ofensa contra el cuerpo de la mujer o el envenenamiento de los depósitos de agua. Los rumores «contingentes» son narraciones sobre hechos particulares, teñidos de heroísmo o ambigüedad y vinculados a nombres concretos. En los dos tipos de rumores, son muy fuertes la etnicidad y la retórica política nacionalista. Las «historias de horrores» o relatos de atrocidades combinan motivos de los rumores de repertorio y los contingentes, como demuestra Paul Brass en su minucioso estudio sobre las revueltas de Uttar Pradesh (Brass, 1997, pp. 129-203). Los motines de la mezquita de Babri fueron consecuencia de la destrucción real de un lugar sagrado, un suceso que tiene su origen en los rumores de repertorio, el rumor de profanación.

La mezquita de Babri en Ayodhya fue construida en 1528 por un noble de la corte del primer emperador mogol. Como parte de la agenda política para movilizar a los hindúes contra los musulmanes, los nacionalistas hindúes del partido Bharatiya Janata (BJP) afirmaron que la mezquita se había construido sobre un templo que conmemoraba el lugar de nacimiento de Rama, «una divinidad hindú, encarnación de Vishnú, con muchos seguidores en el norte de la India» (Ghosh, p. 132). En 1986, el gobierno indio, encabezado por Rajiv Gandhi, permitió la apertura de la mezquita al culto hindú, en un intento del Partido del Congreso por alejar a la militancia hindú del BJP. Los enfrentamientos con los sijs en el Punyab y con los musulmanes en Cachemira precipitaron a Gandhi en los brazos del etnonacionalismo hindú (Brass, 1997, p. 37). En 1990, el BJP reiteró su antigua amenaza de «liberar» el lugar derribando la mezquita y construyendo un templo dedicado a Rama (Ghosh, p. 133). Los nacionalistas lo consideraron un acto de venganza, tratando la construcción original de la mezquita como una manifestación de desprecio a la deidad hindú. El conflicto generado por ese afán de «liberación» los llevó a retirar su apoyo al gobierno, que cayó. Vemos aquí la manipulación política de temas culturales, en la que una disputa por un lugar sagrado hace de palanca provocando un trastorno político de gran alcance.

En el primer ataque a la mezquita, el 30 de octubre de 1990, sufrió daños una de las tres cúpulas. En Bangladesh, se produjeron asaltos

de represalia contra templos hindúes. Ghosh afirma que el presidente Ershad de Bangladesh, que había llegado al poder tras un golpe de Estado en 1982 y había declarado al islam religión estatal para reforzar su propio control, influyó en las informaciones que los medios dieron sobre el asalto para desviar la atención del descontento campesino contra su régimen (Ghosh, p. 138). La prensa de Bangladesh anunció que los musulmanes de todo el mundo debían declarar la *yihad* para responder a la profanación de la mezquita y las muchedumbres se lanzaron a destruir templos y casas hindúes, empezando en Chittagong y ampliando sus actividades hasta Dacca el 31 de octubre. No obstante, el gobierno de Ershad cayó.

En Uttar Pradesh, el BJP y otros grupos políticos prometieron construir un nuevo templo dedicado a Rama como parte de su campaña para ganar las elecciones gubernamentales. A pesar de una orden judicial que prohibía todas las actividades hasta que se tomase una decisión legal, el 6 de diciembre de 1992, la mezquita fue destruida totalmente y, en Ayodhya, se prendió fuego a las tiendas y casas musulmanas (Ghosh, p. 142). El 7 de diciembre, la noticia llegó a Calcuta, donde se produjeron alborotos. Hubo rumores repetidos sobre la destrucción de más mezquitas y templos. También resurgieron rumores de repertorio en medio del caos, por ejemplo, el de que a las mujeres se les cortaban los pechos. Los rumores contingentes sobre muertes concretas y cadáveres se multiplicaron, por ejemplo, que los cadáveres se amontonaban en las zonas rurales. Por todas partes, se extendieron rumores de aviso, como el que afirmaba que musulmanes armados con fusiles AK-47 (kalashnikov) iban a atacar un distrito hindú de clase media (Ghosh, p. 146; la clasificación de los rumores es nuestra). Algunos rumores eran claramente exagerados; por ejemplo, que todo un barrio musulmán había sido arrasado o que miles de personas iban a atacar una comisaría de policía. Como apunta Ghosh, las exageraciones unían más a la gente al fomentar los temores, el pánico y las agresiones reactivas, y vinculaban a las clases medias «con los matones locales... a los que se aplaudía como protectores de la comunidad» (Ghosh, p. 149).

Los ecos de la agresión llegaron a todos los puntos de Bangladesh. En Chittagong, surgió un nueva consigna: «Hindú, si quieres vivir, abandona Blangla y vete a la India» (Ghosh, p. 152). Los escenarios políticos locales se llenaron de un sentido nacional de la historia basado en la expresión violenta de los límites étnicos. Paul Brass cuenta que se produjeron grandes disturbios en Bombay y en Kanpur (Brass, 1997, pp. 214-259). La radio y la televisión propiciaron esos brotes de violencia. Como observa Brass, los hindúes y los musulmanes explicaban de distinta forma la «causa» de este tipo de desórdenes: los unos culpaban a los otros de iniciar el problema. En el entra-

mado de rumores, surgieron héroes populares. Uno de esos héroes del bando hindú (BJP) fue Kala Bachcha, a quien se premió con el nombramiento para competir por un escaño destinado a las castas registradas. Fue asesinado el 9 de febrero de 1994; los partidarios del BJP se congregaron en su funeral y, al día siguiente, atacaron a los musulmanes. Actos de provocación, rumores, alborotos, asesinatos, sucesos políticos, más asesinatos, rumores y alborotos se suceden en estas descripciones en una ronda incesante.

En su análisis general de los textos sobre los rumores y las habladurías, Ghosh capta muy bien las profundas diferencias de tono que surgen cuando evolucionamos desde la genial y casi jocosa visión de Max Gluckman de la habladuría como definitoria de la comunidad o del grupo al rumor en el mundo más duro de las sociedades poscoloniales. (Debemos recordar el duro mundo de la época colonial en África, descrito por ejemplo por Luise White.) Según Ghosh, el rumor también crea comunidades, pero en un mundo híbrido de violencia, en el que «la historia, la memoria y el rumor se confunden». El estudio de Ghosh confirma una serie de formulaciones clásicas sobre el rumor, pero no todas. Por ejemplo, el rumor no siempre es una fuerza que funciona en ausencia de información verificable. Como subrayó Guha (1994 [1983]) y repitió Homi Bhabha (1995), se trata de una fuerza de resistencia y movilización en contextos muy politizados, en los que la comunicación oral une a las personas contra el gobierno o los grupos de oposición. El rumor funde aspectos locales, nacionales y globales, y se puede considerar una forma creativa de interpretar las fuentes de noticias oficiales (como hemos visto en el caso de los comentarios griegos sobre la guerra de Kosovo). Los ciclos de rumores particulares suelen pertenecer a grupos étnicos concretos y forman parte de sus repertorios de actividad política. Ghosh cita la afirmación de Veena Das de que el rumor es performativo y perlocutivo, es un discurso que produce acción (Das, 1996; Ghosh, p. 20). Ciertos acontecimientos canónicos entran una y otra vez en el rumor a través del recuerdo, por ejemplo, la partición de la India en 1946 fue recapitulada en manifestaciones posteriores de violencia intercomunal.

Uno de los aspectos más interesantes destacados por Ghosh es que el nombre de una entidad política nueva o previsible como «Pakistán» funciona a veces como un rumor (Ghosh, p. 35). En 1946, la idea de Pakistán era difusa y contradictoria. Se trataba de una nación en construcción, rodeada de imágenes paradójicas que cristalizaron con el tiempo. Nos parece una observación atinada, sobre todo porque se puede aplicar a la emergencia de discursos étnicos y nacionalistas. De hecho, las características de transmisión del rumor descritas por Allport y Postman: *nivelación, acentuación* y *asimilación,* se pueden aplicar también a la aparición de conceptos políticos de etnicidad,

puesto que comienzan de forma fluida y acaban acentuándose según los intereses de quienes los propugnan (capítulo 2).

Lo mismo se puede decir con respecto a la formación de ideas étnicas dentro del ámbito político. Brass, especialista en ciencias políticas, señala que la violencia se utiliza a veces como arma política y que los políticos recurren a alborotadores y provocadores profesionales para ejecutarla (véase también Lessinger, 2003). Los actos violentos son una de las formas de manifestar la nivelación y acentuación de identidades, pues sacan a la luz las identidades opuestas. Jonathan Spencer, antropólogo social con amplia experiencia en Sri Lanka, estudió las relaciones entre los hechos cotidianos, la ideología nacionalista y los desórdenes, y descubrió un complejo de conexiones. Spencer realizó su trabajo de campo en el pueblo cingalés de Tenna, provincia de Sabaragamura, en el sur de Sri Lanka, lejos del norte y de los movimientos separatistas de los tigres tamiles. Mientras trabajaba en la zona, Spencer no observó pautas regulares de violencia en las relaciones entre las personas, salvo escaramuzas ocasionales (Spencer, 1990b, p. 605), aunque oyó noticias de asesinatos y suicidios, y, en 1981, vio que las propiedades tamiles de los pueblos próximos «habían sido quemadas en respuesta a un ataque de los tigres en el norte» *(ibid.)*, una especie de «ensayo» para un episodio de violencia mayor registrado en 1983.

Spencer observó una especie de interés indirecto en la violencia, por ejemplo en las noticias y representaciones sobre ella. Descubrió asimismo que en la mitología aparecía la violencia, pero brotaba de reyes y demonios, seres que se veían como lo contrario de la gente corriente. En la vida diaria, Spencer apreció grandes esfuerzos por reprimir la expresión de los conflictos, vinculados a conceptos locales de vergüenza (1990b, p. 606), modestia o miedo a la humillación pública. Esa vergüenza es la versión privada de un tema público, «la creación de un tambaleante consenso por medio del uso agresivo de la amenaza de humillación» (p. 607). Las amenazas se producen a veces en situaciones reales de conflicto violento, pero en la vida normal se tiende a un sereno autocontrol, al menos como ideal. Por otro lado, cuando se pierde el autocontrol, se produce la violencia; y Spencer afirma que los datos de homicidios y suicidios indican que la violencia surge de repente y con intensidad (p. 609). Una alternativa a la violencia a la que recurren las personas que optan por la represión en sus relaciones es la hechicería, considerada como forma de protesta contra las injusticias, sobre todo cuando la víctima es «invulnerable» por otros medios (p. 615). Por tanto, la hechicería es una alternativa a la violencia física directa (véase Kapferer, 1997) y un indicador de agresiones subyacentes entre las personas.

El punto principal de las observaciones de Spencer es que hay tensiones sociales y agresiones, pero se abordan sin recurrir habitual-

mente a la violencia física. Los conflictos de nivel local apelan a la desviación. El argumento sobre la hechicería presenta similitudes con las explicaciones de las acusaciones de brujería en otras partes, como en África (Marwick, 1965; Turner, 1996 [1957]). Pero Spencer añade un matiz crucial, «que la política partidaria constituye una valiosa forma cultural que permite la expresión de tensiones y disputas que no se podrían canalizar en el modo pacífico de relaciones "normales" de un pueblo» (p. 605), explicación que analiza en detalle en un libro posterior (Spencer, 1990a). La política de partidos es a veces un vehículo para expresar antagonismos que de otra forma conducirían a la violencia. (Idéntico proceso se observa en la política contemporánea de Papúa Nueva Guinea). Hay que añadir que sin duda también introduce en el contexto local nuevos focos y extensiones de conflictos que se producen en un ámbito comunal más extenso, como los existentes entre las facciones políticas tamil y cingalesa. Por otro lado, acontecimientos concretos y los rumores en torno a ellos juegan un papel fundamental en el agravamiento y extensión del conflicto. En este caso, Spencer se refiere a los sucesos del 23 de julio de 1983, cuando los tigres tamiles capturaron y mataron a treces soldados cingaleses en el norte, en la península de Jaffna. En el funeral, celebrado en Colombo, se congregó una multitud que atacó los suburbios tamiles. A continuación, agentes organizados extendieron la destrucción y la violencia a otras ciudades, matando entre dos mil y tres tamiles. Las fuerzas de seguridad no intervinieron, lo cual sugería la complicidad de una organización gubernamental que practicaba la intimidación (Spencer, 1990b, p. 617) y que en ese caso era incapaz de controlar la violencia de sus propios partidarios.

En este punto entraron en juego los rumores (p. 618). En general, los tamiles se identificaban con los «tigres», a pesar de que «los tigres nunca habían operado en un radio superior a ciento cincuenta kilómetros de las ciudades del sur» (p. 618). Incluso en pueblos remotos, la gente afirmó haber visto a los tigres (igual que, de vez en cuando, se rumorea que los hechiceros agresivos acechan las aldeas de Papúa Nueva Guinea). Tras la imposición del toque de queda y de la censura de prensa, se multiplicaron los rumores e incluyeron elementos «de repertorio» como el envenenamiento de los depósitos de agua o la idea de que los tigres se disfrazaban de sacerdotes para infiltrarse en las zonas rurales. Se extendió el pánico, que influyó en las actitudes de la gente impulsándola a la violencia «vengativa». Ese síndrome es el que hace del rumor un factor tan poderoso en situaciones sociales inestables: encauza las posibles acciones de la gente. Al respecto, Spencer admitió que había que tener en cuenta la mitología cingalesa de antiguas luchas contra los tamiles del norte, destacada por Kapferer (1988). Los jóvenes formaron regimientos con nombres derivados de las anti-

guas batallas y fueron a luchar al norte. Por desgracia, los tamiles ganaron y, a partir de entonces, entraron en el estereotipo de «terroristas» astutos y demoníacos (Spencer, 1990b, p. 620). Surgieron luego nuevos rumores que aprovecharon esa idea de lo demoníaco para endurecer las medidas contra los tamiles y la imagen se aplicó a todos los tamiles, independientemente de sus actos. Según Spencer, la violencia ha de verse como un *proceso secuencial,* en el que los rumores tuvieron parte, y no como un precipitado concreto de la *ontología cultural.* La invocación del reino demoníaco en las fases culminantes de este proceso reflejó, por un lado, e influyó, por otro, en la sensación de la gente de que el mundo había perdido su halo de seguridad cotidiana y se había convertido en un peligroso teatro. Bajo la turbia luz de esta experiencia, floreció una agresiva política nacionalista.

Revisión de la brujería en África

El paralelismo con la brujería y las cazas de brujas es claro. Un estudio reciente analiza la violencia comunal durante las cazas de brujas de 1992-1994 entre los gusii del suroeste de Kenia (Ogembo, 1997), relacionando los hechos con la turbulencia política nacional generada por las dificultades económicas y sus efectos negativos sobre la salud. En estas cazas de brujas las muchedumbres persiguieron a personas, a las que ataron con cuerdas y rociaron con gasolina, las metieron en sacos y les prendieron fuego dentro de sus propias casas (Ogembo, p. 1). Ogembo observa que ese tipo de violencia era un fenómeno relativamente nuevo, aunque ya habían existido antes acusaciones de brujería, y los procedimientos legales por vía patrilineal formaban parte de las prácticas culturales de los gusii. Por tanto, los gusii tenían otras maneras de solucionar las quejas sin recurrir a las acusaciones de brujería. Sin embargo, en 1992-1994 mataron a cincuenta y siete personas en cazas de brujas.

Esta violencia se produjo por tres tipos de acontecimientos. Uno fue la enfermedad y muerte de una persona concreta, un huérfano. El segundo, el supuesto rapto de una persona por las brujas, tras lo cual la persona abducida enmudeció, pero escribió los nombres de las brujas. El tercero fue el descubrimiento de cuadernos que la gente creía escritos por las brujas (Ogembo, p. 14). Nos encontramos ante un acontecimiento público (una muerte), al que se atribuyen una serie de causas; un supuesto acontecimiento (un rapto) y el acto personal de dar nombres por escrito, es decir, de acusar; y por último, ante algo aparentemente inofensivo (el descubrimiento de cuadernos, detalle que recuerda un determinado contexto e historia de alfabetización y el poder de la escritura, junto con su capacidad de universalización y difu-

sión), que se interpreta en términos de brujería. Se dijo que los cuadernos contenían los nombres de las brujas que se reunían de noche para planear los asesinatos. Las personas citadas en los cuadernos se convirtieron en blanco de los linchadores.

Como demuestra el estudio de Auslander sobre los ngoni de Sudáfrica (véase capítulo 3), los asesinos de brujas solían ser hombres jóvenes y sus víctimas, mujeres ancianas (p. 15). Los jóvenes tenían experiencia en la violencia interétnica instigada en parte por el gobierno (compárese con la intromisión de la política nacional en la vida comunitaria de Sri Lanka, explicada en el apartado anterior de este capítulo). Ogembo afirma que, en el pasado precolonial, los jóvenes gusii se convertían en guerreros para defender a su familia de los enemigos. Con el colonialismo, los enemigos eran la pobreza y las enfermedades, y la educación (alfabetización) se vio como arma para luchar contra ellas. La Biblia definía el bien y el mal, y sirvió de fundamento para que los gusii atribuyesen el mal a las brujas. Por tanto, los cazadores de brujas eran guerreros que combatían ese mal, y el gobierno y los eclesiásticos los elogiaban (p. 18).

Un destacado aspecto del mal para los gusii es la desgracia o *emechendo* (p. 31), como la ruina de la cosecha, la pérdida de la propiedad o la enfermedad. El duelo por una muerte también es *emechendo*. Las desgracias se producen por antiguas contrariedades o por los actos de las brujas y la gente interpreta los sucesos naturales como signos de esas causas sobrenaturales. (Con eso no pretendemos decir que los gusii hagan esa distinción natural/sobrenatural.) Las interpretaciones corren a cargo de adivinos. Se atribuye a las brujas un incontenible deseo de matar o hacer daño a otros (como el concepto melpa del *kum,* véase el capítulo 5) y generalmente se identifican con mujeres adultas (p. 33). Las brujas esparcen hierbas que envuelven en niebla a sus perseguidores o se convierten en animales. A veces utilizan cuernos especiales para «olerlos» y destruir su «carácter medicinal» (p. 34), y los especialistas que los manejan son siempre hombres. En ocasiones, se recurre a hechiceros varones para castigar las fechorías de las personas. Este modelo de género encaja en la estructura patrilineal de los linajes gusii y en sus nociones sobre los guerreros.

Las iglesias cristianas pusieron freno al uso de hierbas medicinales por parte de los hechiceros y a la práctica masculina de la poliginia que expandía los linajes produciendo una serie de resentimientos, sobre todo contra las mujeres. El proceso histórico se cruzó con sucesos de alcance comunitario como robos o muertes de ganado y el descubrimiento de «veneno» en las reses, las noticias sobre secuestros de estudiantes y la reaparición de enfermedades como la malaria (p. 44). Cuando empezaron las quemas de brujas, se extendieron los rumores sobre sus actividades, provocando más muertes. Los ricos

contrataron a mercenarios para que matasen a sus enemigos y los quemasen, tras acusarlos de brujería (p. 45). Los ministros de la Iglesia citaban el libro del Éxodo (22, 18) como justificación de las matanzas de brujas (p. 50). La gente se unió a iglesias como los adventistas del séptimo día con la esperanza de evitar el estigma de la brujería (una pauta que también se produce entre los duna de Papúa Nueva Guinea, capítulo 5).

Las matanzas de mujeres se justificaban en parte por la necesidad de librar a los patrilinajes locales de brujas y de restablecer la unidad del linaje amenazada por el cambio (p. 53). En una ocasión, mataron a un hombre de setenta años, porque lo consideraron «asesor» de la red de brujas (p. 57). En otra, una anciana de ochenta años fue acusada de embrujar a su propio nieto (el hijo de su hijo). Los hermanos del niño la ataron de pies y manos, hundieron el tejado del granero de la mujer (identificado con su personalidad), la cubrieron con él y la quemaron (p. 64). En sucesos de este tipo solía haber motivos de venganza. Los integrantes de la muchedumbre eran jóvenes que supuestamente habían perdido a familiares por culpa de las brujas (p. 82). Las enemistades entre las personas se acentuaron debido a una «reforma» política de 1988 que sustituyó el voto secreto por el voto en fila detrás del candidato, que puso de relieve conflictos de opinión entre familias (p. 98). Este tipo de violencia intergeneracional contra los ancianos de una comunidad se puede comparar con la agresión a los miembros más antiguos de los departamentos académicos como forma de obligarlos a jubilarse y posibilitar el nombramiento de miembros más jóvenes de la facultad, clientes de los que detentan el poder. En ese contexto, también las habladurías y los rumores cristalizan en hostilidades abiertas por las contrataciones.

Las ideas de los gusii sobre el mal se asocian a la creencia de que en la sociedad hay envidias, especialmente entre las distintas esposas de un hombre (p. 101). Ogembo cita un mito de resonancias cristianas según el cual la gente se moría, la enterraban y resucitaba al tercer día. En una ocasión, un marido le dijo a una de sus dos esposas que ayudase a la otra en su resurrección. En vez de hacerlo, la esposa golpeó a su rival con un palo, alegando que la luna resucitaba, pero que los seres humanos morían, y, desde entonces, sus palabras se convirtieron en realidad. La muerte es el *emechendo* principal y surgió de los celos, una emoción que también se atribuye a las brujas. Las esposas de un mismo linaje se consideran depositarias de una manifestación elemental de celos y, por tanto, son prototipos de la figura de la bruja.

Desde la época colonial, estas ideas se reciclaron a través del cristianismo protestante. Las ideas de brujería se representaron como formas de «culto al diablo», y primero las autoridades coloniales y luego el gobierno indígena keniano asumieron la noción. El 1 de marzo

de 1995, se constituyó una comisión gubernamental para investigar las alegaciones (rumores) de culto al diablo, incluyendo

> los conjuros en idiomas incomprensibles [como ocurre en la magia «tradicional» y en el culto pentecostal cristiano], los abusos sexuales y violaciones de niños y menores, la magia negra, el uso de narcóticos y las serpientes como elementos de consulta» (Ogembo, p. 110, de la Agencia de Noticias Panafricana, 20 de septiembre de 1996).

La Iglesia Interior Africana reeditó en 1987 en Kenia una obra popular del autor nigeriano Emmanuel Eni, *Delivered from the Power of Darkness (Líbranos del poder de la oscuridad),* que se convirtió en manual para tratar con las brujas (p. 114), una especie de *Malleus maleficarum* puesto al día. El libro aconsejaba tener siempre en los labios el nombre de Jesús y confiar en su sangre salvadora para protegerse de las brujas. (En los movimientos cristianos de estilo pentecostal de Papúa Nueva Guinea también se repiten determinadas expresiones.)

El libro de Eni alude a la relación marital con una mujer rica que practicaba la brujería como pie para el ingreso del autor en el satanismo, del que posteriormente fue rescatado tras renacer en Jesús. Satán se representa como el gran envidioso, la fuente de todos los celos y la brujería del mundo, y así se establece la relación con la cultura local. Las ideas gusii se vinculan de esa forma al cristianismo, con el añadido de que Jesús libra de los poderes del mal. Esa noción de liberación se asocia a su vez con la muerte inminente, y Ogembo indica que ahí radica para los gusii la perpetuación del linaje y que la matanza de ancianas representaba para los jóvenes que la perpetraban la destrucción de sus madrastras.

El análisis de Ogembo no incide apenas en los rumores y las habladurías, pero de sus ejemplos se deduce que las habladurías locales dentro de un determinado linaje determinaban las acusaciones de brujería. El «conocimiento» introducido por el cristianismo y dramatizado en la literatura popular proporcionó la justificación cosmológica de la violencia de los cazadores de brujas. Dicho «conocimiento» es comparable al rumor en términos de su ascendencia sobre la imaginación. Un estudio de Birgit Meyer (2001) sobre la brujería entre los ewe de Ghana demuestra que las ideas de los primeros misioneros pietistas alemanes, combinadas con la posterior popularidad del pentecostalismo, contribuyeron a asociar la brujería con Satán y a crear una teología de protección contra él. Meyer alude al mismo libro (2001, p. 121), *Delivered from the Powers of Darkness,* al que Ogembo atribuye gran influencia en Kenia, difundida a través de la organización mundial de las Asambleas de Dios. En este contexto, el pentecostalismo proporciona a la gente la emoción del choque con el mal y la promesa de la

victoria sobre él. Cuando la lucha se produce dentro del individuo, el resultado es una batalla por el alma. Cuando se exterioriza, como en el caso de los gusii, deriva en la matanza de chivos expiatorios.

Wolf Bleek, en su libro sobre los kwahu que hablan la lengua akan en Ghana, reconoce la importancia de las habladurías en la exteriorización y refinamiento de los temores de las personas al «mal». Combinando los enfoques de Gluckman (1963) y Paine (1967), que hemos visto en el capítulo 2 de este libro, Bleek afirma que las habladurías definían las solidaridades comunitarias y se utilizaban a la vez para favorecer intereses individuales dentro de pequeñas redes de parentesco. En particular, observamos que los jóvenes tendían a acusar a los viejos y más poderosos (Bleek, 1976, p. 538) y que las acusadas solían ser mujeres (p. 539). Es el mismo modelo que encontramos entre los gusii (en este capítulo) y de forma más amplia en otros diversos lugares (capítulo 3). Sin embargo, las acusaciones no generaban violencia física, aunque se basaban en la confluencia de rumores incipientes (p. 532) que en todas partes sirven de pretexto para la acción violenta. Los gusii comparten con Sri Lanka el apasionamiento y la implicación amarga de la política nacional y la reacción a la misma en entornos locales. Entre los gusii, el hecho se centró en el presidente de Kenia, Daniel Arap Moi, y en su gobierno autocrático. Los cambios en las condiciones de dicho gobierno provocaron desórdenes y tensiones locales, en el curso de las cuales emergió la violencia de las cazas de brujas. Estos ejemplos indican que ni las cosmologías indígenas del mal ni las importadas producen necesariamente violencia física, sino que se adaptan a ella por efecto de las tensiones y de posteriores justificaciones.

Otro tema presente en todos estos estudios es el del cambio económico y las nuevas desigualdades que produce. Algunos analistas observan que las acusaciones de brujería contra los miembros acomodados de una comunidad representan la oposición a la «modernidad», lo cual resulta dudoso. Pueden representar la envidia de los que esperaban el éxito y se ven apartados de él. Sin embargo, es evidente que los discursos sobre la brujería y la hechicería están profundamente arraigados en las condiciones de la propia «modernidad», como demuestran las contribuciones al volumen de Comaroff y Comaroff (1993). Del mismo modo, se puede decir que estos discursos ponen en cuestión el concepto de «modernidad», pues contienen muchos elementos con rastros e imágenes de otros tiempos y lugares en una especie de pastiche o bricolaje que cabe mejor bajo la etiqueta de «posmodernidad».

Harry West, en un estudio sobre los habitantes de la meseta de Mueda en Mozambique efectuado entre 1993 y 1999, destaca los efectos ambiguos y confusos del discurso sobre la hechicería en la zona, muy afectada por las turbulencias de la guerra civil. La charla de hechice-

ría se podía utilizar contra otros, pero a veces se volvía contra los propios hablantes y les hacía daño (West, 2001, p. 139), idea similar a la expresada por Brison sobre los kwanga de Papúa Nueva Guinea (capítulo 5). «Cualquier muedano, rico o pobre, poderoso o débil, se sentía realmente aterrorizado al hablar de hechicería», añade West *(ibid.)*. En un mundo político cambiante e incierto, el poder y las palabras se abalanzaban sobre ellos. Los muedanos utilizaban los rumores y las insinuaciones para criticar a los ricos sin condenar la riqueza, expresando su frustración y esperanza en una precaria yuxtaposición. En situaciones tan delicadas de suspense y expectativa florecen los rumores e ideas de hechicería o brujería. No hay por qué suponer que dichas situaciones son específicas de finales del siglo XX, de principios del siglo XXI o de la posmodernidad. A lo largo de la historia se repiten los periodos cambiantes y difíciles, y los rumores y las habladurías siempre han jugado un importante papel en la generación y mediación de conflictos durante esos periodos. Por ejemplo, la Reforma produjo cambios considerables en cuya estela se sitúan las cazas de brujas, como señaló Larner (1981).

Conclusión

Hemos dedicado este capítulo a demostrar las relaciones entre diferentes tipos de rumores y la producción de violencia por parte de categorías opuestas de individuos. Los rumores son puro cuento o estereotipos sobre otros. Generan y reflejan el miedo y las agresiones entre las personas. Actúan como poderosas herramientas políticas. A veces, sobrepasan las intenciones de sus creadores y provocan más violencia de lo que se había pensado. Nuestros ejemplos de rumores sobre los sacrificios de construcción en Indonesia se funden con descripciones de disturbios y masacres interétnicas. Los rumores también alimentaron los conflictos entre cingaleses y tamiles en Sri Lanka y provocaron una escalada de asesinatos dentro del paradigma general de venganza. Las cazas de brujas se pueden considerar asimismo actos de venganza contra personas que supuestamente destruyeron a otros por medios mágicos. Se produce una versión de lo que Bourdieu denomina «error de reconocimiento». La gente atribuye desgracias a las brujas y las mata para arreglar las cosas. En realidad, la víctima es la supuesta bruja, pero, en el mundo del rumor y la habladuría, la percepción lo es todo, y las percepciones justifican la violencia vengativa. En los juicios europeos contra la brujas se recurrió a los tribunales como alternativa forzosa para vengarse físicamente de las brujas. Boyer y Nissenbaum observan el mismo fenómeno en Salem: «La venganza era una obsesión voluble en Salem a finales del siglo XVII» (1974, p. 208).

CONFLICTO Y COHESIÓN

Como hemos explicado en la introducción del libro, nuestra intención es coordinar los debates sobre los rumores y las habladurías con materiales sobre la brujería y la hechicería. En el nivel más simple, el objetivo es demostrar que los rumores y las habladurías tienen un importante papel en los procesos globales que conducen a acusaciones de brujería. Comenzando por los sucesos que provocan disgustos entre vecinos o parientes, las sospechas y las insinuaciones incipientes se desarrollan a veces con el tiempo dando lugar a acciones judiciales en las que una disputa particular se considera parte de la lucha por el orden social, expresada en términos del bien contra las fuerzas del mal. En esta fase, las fuerzas del mal forman parte de una conspiración con el bien, por tanto las acciones violentas en defensa del «bien» están justificadas. Las acciones judiciales y los linchamientos son vías para librar a la sociedad del mal y para imponer un nuevo equilibrio en el cosmos, con matices de tipo milenarista e ideas apocalípticas que dominan las conciencias de la gente. Los líderes políticos y los cazadores de brujas aprovechan el proceso para incrementar su poder y/o su riqueza. Los individuos que promueven las acusaciones en un contexto político o judicial buscan también ventajas de una u otra índole, generalmente librarse de las culpas y las preocupaciones derivadas de los acontecimientos y de sus propias acciones. Y así, las acusaciones de brujería son a veces proyecciones psicológicas contra otros, sobre todo contra personas a las que se guarda rencor o resentimiento por una negativa o un rechazo. Los rumores y las habladurías se utilizan como herramientas esenciales para recabar información contra los individuos y para crear un consenso sobre los responsables de las muertes, enfermedades, desgracias, robos, climatología «anormal» y hechos similares. Los procesos son graduales y

van en aumento hasta que llegan a explotar a través de la catálisis de un suceso concreto y de las interpretaciones que la gente hace del mismo.

En el punto en que las acusaciones de brujería conducen a la violencia, encontramos una confluencia con la cuestión del papel de los rumores y las habladurías en la producción de acciones políticas violentas como los motines, en los que no aparecen cuestiones concretas relacionadas con la brujería o la hechicería. Circunstancias de malestar social, inestabilidad o anomia proporcionan la base universal de todos los procesos que hemos examinado en África, India, Papúa Nueva Guinea y Europa. Los teóricos del rumor y la habladuría que hemos analizado en el capítulo 2 parten del axioma de que el rumor florece en situaciones de incertidumbre, tensión y percepción de peligro. También contribuyen la falta de información o las dificultades para interpretar los acontecimientos. Las circunstancias son importantes, por ejemplo las amenazas políticas a la colectividad y sus secuelas de catástrofes (renovadas en Estados Unidos y en todo el mundo tras los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 y las cartas infectadas de ántrax enviadas a destacados líderes gubernamentales y periodistas). Los rumores representan el esfuerzo por encontrar o crear una «verdad» de los sucesos que permita elaborar narrativas acerca de los valores y juicios sobre la moral de los otros. Funcionan como «noticias improvisadas» y conversaciones «en busca de la verdad». Cuando los rumores establecen la culpa de acontecimientos adversos, contribuyen a desencadenar la venganza, la violencia o ataques contra los supuestos responsables. El terrorista es el clásico foráneo que actúa como nativo o el nativo que traiciona a su propio pueblo y, por tanto, se trata de alguien que ha de ser expulsado o controlado. En resumen, el terrorista ocupa el mismo espacio semántico que la bruja o el hechicero a los ojos de la persona o personas aterrorizadas.

En el caso de los disturbios de mediados del siglo XIX contra el Raj británico en la India colonial, provocados por el creciente descontento ante las rentas exorbitantes y el endeudamiento campesino, y en el ejemplo del motín de la India de 1857 desencadenado por la idea de que las autoridades británicas se habían confabulado para contaminar los cuerpos de los indios, encontramos tres elementos importantes. En primer lugar, los rumores movilizaron a la población. En segundo lugar, tanto los británicos como los indios desarrollaron teorías de conspiración mutua. Y en tercer lugar, desde el punto de vista de los indios, el poder colonial tenía la malvada intención de corromperlos y obligarlos a convertirse en cristianos. La acción subversiva de contaminarlos se consideró comparable a un acto de brujería o hechicería, un ataque transgresor contra sus propios cuerpos. El poder colonial no sólo era opresor y maligno, sino también *corruptor*, del mismo modo

que en las ideas sobre la brujería europea el diablo corrompía a sus servidores y los convertía en sus fines imperiales.

El paralelismo entre el motín de la India y otros estallidos de violencia comunal no es casual, sino consustancial a los procesos que generan las cazas de brujas. Cuando la otra parte se identifica como la representación o fuente del mal, se produce la resistencia violenta o el castigo. Esto sucede sobre todo en casos de contaminación o transgresión, y los rumores que generan la violencia subrayan las acciones de este tipo, por ejemplo violaciones, infanticidios, destrucción de lugares sagrados, canibalismo, desviaciones sexuales y abusos. De nuevo, vemos que los rumores que agitan los disturbios políticos se mezclan con los que circulan durante las cazas de brujas. Los ejemplos ofrecidos proceden de contextos históricos asociados con el colonialismo europeo, sobre todo el británico, pero también con el holandés, el francés y el australiano; sin embargo, los procesos que nos interesan son universales y hunden sus raíces en el funcionamiento del poder, la moralidad y las emociones dentro de la vida social. Por tanto, no son exclusivos de las etapas del colonialismo europeo. Los contextos poscoloniales y los ajenos al colonialismo europeo que hemos citado apoyan este punto de vista.

En términos de relaciones de poder, encontramos el interesante tema de la ambivalencia del poder, expresada de forma elocuente por Peter Geschiere en sus materiales sobre el actual Camerún (capítulo 3). Quienes ocupan cargos políticos temen la hechicería y la brujería de sus electores o de las masas, porque asumen que la gente envidia su riqueza e influencia. Por su parte, la gente cree que los líderes triunfaron gracias a su poderosa magia, la cual los vuelve temibles. En contextos de gobiernos poscoloniales, ese miedo se traduce a menudo en desconfianza hacia los programas gubernamentales como las vacunaciones, que a veces se cree que pretenden la esterilización de las personas (Feldman-Savelsberg, Ndonko y Schmidt-Ehry, 2000). En este caso, influye la noción de que el poder depende de la lealtad del parentesco. Cuando la familia de una persona abre la casa a las brujas para que la ataquen, puede provocar la ruina de alguien poderoso. La «traición» surge aquí del fracaso moral a la hora de respetar las obligaciones con respecto a la familia. Los poderosos caen por su propia debilidad moral o por sus errores, como en el antiguo concepto griego de la *hamartia* (error, fechoría) de los personajes trágicos en los dramas que representaban su caída.

Las acusaciones de daño moral y traición se dirigen a veces contra personas políticamente débiles y marginales de la sociedad (se ve en los ejemplos que ofrecemos de leprosos, judíos y brujos hombres y mujeres) a los que, sin embargo, se teme porque se les atribuyen poderes o habilidades místicas o la capacidad de perjudicar a otros cau-

sándoles enfermedades. Los que detentan el poder político castigan, acosan o victimizan a esos grupos de personas con el pretexto de que conspiran para destruir el orden social. Al enfrentarse con los grupos marginales, los poderosos se dan cuenta de su propia vulnerabilidad y, por tanto, de su debilidad.

En todos estos ejemplos existen inversiones conceptuales. Los poderosos también son débiles (o sea, vulnerables); los débiles son poderosos (porque se les atribuyen capacidades especiales). Cada bando recela del otro por su poder manifiesto y oculto. En el caso de la India colonial, las autoridades coloniales consideraban débiles a las masas porque las habían dominado, pero acertaban al temer el poder de la insurrección. Por otro lado, los campesinos y sus líderes creían que las autoridades tenían mucho poder, pero se trataba de un poder moralmente corrupto debido a su actitud opresora. Cuando eso se tradujo en miedo a la contaminación, surgió el pánico moral, seguido por la insurrección y por una apropiación de espacios de poder limitados a través de la violencia.

En todos estos contextos, las *interpretaciones* que la gente hace de las situaciones y los sucesos son las que provocan los resultados más llamativos. El rumor y la habladuría constituyen vehículos esenciales de la interpretación. No sólo transmiten noticias, sino que les dan forma narrativa y significado, estimulando la acción. Es eso, y no la cuestión de si el rumor reproduce exactamente los «hechos», lo que otorga al rumor y la habladuría su poder. Los rumores definen y crean mundos de igual manera que los «hechos» (a veces incluso más). Se trata de realidades *pro tempore* hasta que son sustituidas.

Las circunstancias y los acontecimientos graves dan lugar invariablemente a habladurías en la comunidad, luego a rumores que circulan en un radio más amplio y, por último, a leyendas («rumores subterráneos») que aparecen y desaparecen cuando son asimiladas o sustituidas por sucesos que estimulan los recuerdos de la gente. Los rumores sobre sacrificios de construcción en Indonesia (capítulo 7) son ejemplos de rumores subterráneos que emergen en momentos de sospecha entre los indonesios, el gobierno estatal y sus actitudes militaristas.

Tres ejemplos ilustrativos que no hemos citado antes, pero que vale la pena tener en cuenta son (1) los rumores y subsiguientes leyendas que surgieron de la Gran Guerra (Primera Guerra Mundial, 1914-1918). Fussell (1975, pp. 114-145) ofrece numerosos ejemplos. Dos de ellos son la historia de los ángeles de Mons, que supuestamente se aparecieron en el cielo para proteger la retirada británica en agosto de 1914, y la historia de que los alemanes tenían tal escasez de grasa que cogieron los cadáveres del campo de batalla y les quitaron la grasa para usarla en nitroglicerina, velas, lubricantes y betún (p. 116).

La santificación del bando británico y el vilipendio de los alemanes revelan que se hallaba en juego la definición del cosmos.

(2) En Gran Bretaña, se produjo un gran descontento a partir de 1880 a causa de las malas condiciones de las viviendas de los suburbios industriales de Londres, en el que influyó mucho el temor a que los pobres cohabitasen de forma indiscriminada y se reprodujesen rápidamente (Jones, 1971, p. 223). Se decía que proliferaban el incesto y la prostitución juvenil. Los políticos temían un ataque en masa contra los terratenientes y el incendio de la ciudad. Las clases medias inglesas recordaron las comunas revolucionarias de París y se amedrentaron. En 1860-1861 se habían producido desórdenes en el East End de Londres por la subida del precio del pan, que la gente aún tenía en la memoria (Jones, p. 240). El socialismo comenzó a surgir «como una amenaza contra la ideología liberal tradicional» (p. 286), agravada por la recesión comercial y el duro invierno de 1885-1886. Los alborotadores del West End lanzaron piedras, rompieron ventanas, saquearon tiendas y volcaron coches de caballos el 8 de febrero de 1886; las tensiones sociales empeoraron cuando los periódicos se hicieron eco de un rumor, en octubre de 1887, según el cual se habían congregado gran número de marginados y vagabundos que dormían en los límites del West End. El 13 de noviembre de 1887, el «domingo sangriento», se produjeron graves disturbios. Las reacciones de la policía y el público se radicalizaron cuando se propagaron rumores y el temor a una entrada masiva de pobres rurales y urbanos en la ciudad. En este caso, se culpaba a los pobres por su debilidad moral y su depravación, pero también se les temía por su potencial para cometer actos de violencia (Jones, p. 296).

(3) Rumores reiterados en la Inglaterra contemporánea y en otras partes sobre abusos de niños y satanismo, vinculados a veces como en las antiguas nociones europeas sobre las brujas que sacrificaban niños recién nacidos. Ian Hacking (1999, pp. 125-162) afirma que los complejos específicos de ideas (narraciones con rumores incluidos) sobre los abusos infantiles deben considerarse construcciones sociales: si bien el abuso infantil existe desde hace mucho tiempo, los estereotipos sobre el mismo y las formas de abordarlo en las estructuras burocráticas y legales datan aproximadamente de 1961. Hacking compara los abusos infantiles con las ideas acerca de los abusos rituales satánicos, sobre los que hubo una oleada de supuestos casos en Gran Bretaña en torno a 1990 (Hacking, p. 126). Jean La Fontaine, un prestigioso antropólogo británico encargado de estudiar dichos casos, concluyó afirmando que «ninguna acusación se sustentaba en pruebas concluyentes» (Hacking, pp. 126-127; La Fontaine, 1998). Casos reales de abusos infantiles se han confundido con ideas satánicas. Bill Ellis (2000) atribuye esta confusión a la creación de rumores de páni-

co que implican numerosos conceptos, como saqueos de tumbas, vampirismo, suicidios de adolescentes, misas negras, «los sangrientos ritos de brujería de la comuna *hippie*» y cosas por el estilo. El pánico se asociaba con la idea de que el culto satánico desataría el horror en un lugar determinado (Ellis, p. 203).

Ellis relaciona la creación de esos rumores de pánico con las enseñanzas del cristianismo pentecostal, las teorías derechistas de la conspiración y el oportunismo de los medios de comunicación. Se podría decir en este punto que la incidencia de horrores actuales como los tiroteos en las escuelas, la violencia en las empresas y supermercados, y los ataques terroristas de extremistas religiosos de diferente signo también contribuyen a la situación global. De todos modos, el estudio de Ellis nos recuerda de nuevo la universalidad y contemporaneidad de los fenómenos analizados en este libro. El pasado resurge y determina el presente. Los sucesos violentos y los rumores sobre sus causas perturban las nociones que la gente tiene de equilibro cósmico y la llevan a especular, a aterrorizarse y a buscar chivos expiatorios al mismo tiempo que a protegerse y a reparar los efectos de los ataques hostiles.

Una consecuencia de estos tres ejemplos, y de otros muchos que hemos ofrecido, es que el rumor y la habladuría constituyen un tema básico de investigación social en general. Hemos repasado las teorías sobre el rumor y la habladuría en el capítulo 2. Comparamos el énfasis de Max Gluckman en el poder de la habladuría para definir los límites de la comunidad con el argumento de Robert Paine de que los que practican la habladuría pretenden defender intereses propios. Naturalmente, los dos puntos de vista tienen cierta validez y no son incompatibles. Pero tal vez por centrarse en contextos internos de grupo y por no recoger, curiosamente, los textos sobre brujería y hechicería en sus fuentes primarias, tanto Gluckman como Paine han minusvalorado las intenciones hostiles que se ocultan tras la habladuría y la violencia que puede provocar.

La definición de «comunidad» y su relación con el rumor o la habladuría es discutible. Los círculos en los que la gente practica la habladuría no siempre constituyen comunidades coherentes. Los departamentos universitarios son un caso típico; forman parte de estructuras más extensas, son pequeños y, en su seno, las habladurías refieren las hostilidades, antipatías, deseos y modelos de oposición de sus miembros, lo cual no los convierte en comunidades coherentes. Las habladurías se transmiten a otros círculos y redes, convirtiéndose en rumores y leyendas, y provocando interpretaciones torcidas, juicios equivocados y el reparto sesgado de recursos y trabajos en contextos profesionales. Los que practican la habladuría forman a veces un grupo, pero, en ocasiones, se muestran tan hostiles unos con otros como

los extraños. Los circuitos clandestinos de información pueden ser más valiosos que las fuentes escritas o públicas, e influyen en la evaluación de personas, manuscritos y proyectos. Por tanto, las instituciones académicas tienen su propia versión de las fuerzas ocultas, la hechicería agresiva y la brujería, como el ámbito político en general.

A nivel colectivo, hemos visto que el rumor es una fuerza poderosa, fundamental en movimientos sociales desde los cultos cargo a los conflictos de clase en épocas precoloniales, coloniales y poscoloniales. Los rumores expresan la fluidez y ambigüedad de la información en situaciones de conflicto y crisis. Un aspecto básico de la investigación social es estudiar la forma en que la gente los crea y los comunica y cuáles son sus efectos. Median en importantes procesos sociales, como demuestra el análisis de Alan Macfarlane sobre la brujería en los pueblos de Essex en el siglo XVII, donde constituyen el vínculo entre ira y accidentes. Por nuestra parte, hemos comprendido la gran importancia del rumor al estudiar casos concretos en diferentes partes del mundo.

Por último, indicamos que una parte de lo que se inscribe bajo la etiqueta de conocimiento debería considerarse rumor, cosa que se ve de forma especial en los ámbitos de la brujería y la hechicería (véase, por ejemplo, Lambek, 1993). Los adivinos manipulan las técnicas de su oficio y parten de una base de conocimientos sagrados, pero también incluyen lo que les cuentan otros sobre los antecedentes de casos de enfermedad o las preguntas de los clientes sobre el futuro, igual que hacían los «magos populares» en Essex y en Nueva Inglaterra. En Mount Hagen, Papúa Nueva Guinea, se recurrió a adivinos para que determinasen las causas de la enfermedad de un paciente clavando una flecha en un agujero de la pared de corteza de árbol de la casa y preguntándole por el fantasma de la familia del paciente que provocaba la enfermedad. Cuando se pronunciaba el nombre correcto, el espíritu que esperaba fuera arrancaba la flecha. Luego, el adivino enumeraba los cerdos que el fantasma pedía como sacrificio para liberar la «cabeza» del paciente y el espíritu repetía el acto de arrancar la flecha para hacer su elección. Semejante sistema requería, sin duda, diplomacia, inteligencia y fuentes de información, que se encontraban en las conversaciones, incluyendo rumores y habladurías. Por tanto, el rumor formaba parte del ritual, del restablecimiento del orden moral y del equilibrio del cosmos.

Vemos aquí dos polos característicos del rumor. Uno es lo que Max Gluckman afirmó de la habladuría: el polo de la integración, que incluye ritos para resolver conflictos y curar enfermedades. El otro, es el polo de la hostilidad y la perturbación, en el que las personas utilizan el rumor y la habladuría como armas contra los otros y como medio de progresar. Los dos polos se funden a veces ideológicamente, como

cuando los cazadores de brujas afirman que están limpiando el mundo mientras cobran honorarios y facilitan la malicia de los acusadores. El rumor y la habladuría florecen en contextos sociales ambiguos y contribuyen a aumentar dicha ambigüedad, sirviendo a intereses egoístas, por un lado, y colectivos, por otro. A través del rumor, como a través de otras formas de comunicación social, coexisten el conflicto y la cohesión, impulsando el principio básico de la lucha por la vida.

Conclusión

Hemos observado nuestra tesis global en ámbitos etnográficos muy variados, pero nuestro objetivo siempre ha sido el mismo: destacar la importancia del rumor y la habladuría como elementos constitutivos del proceso social, elementos que no resultan triviales ni meros epifenómenos, sino que son básicos y fundamentales. El origen de su poder se encuentra en las redes de comunicación informal que existen de forma paralela a las estructuras más formales de la sociedad. Esos canales informales pueden ser subversivos ante el poder y, por tanto, se convierten en nuevas fuentes de poder. Hemos recurrido al tema clásico de la brujería y la hechicería para demostrar de forma concreta el modo en que sectores informales y embrionarios de comunicación influyen en los más formales, produciendo sucesos de largo alcance o graves convulsiones. Por tanto, nos interesamos por el sustrato universal del proceso social, de efectos proteicos, empezando por pequeños detalles y culminando en los más grandes y destacados. Procuramos exponer dicho sustrato y demostrar que forma parte de los fundamentos de los procesos a gran escala que surgen dentro y fuera de la historia. Y así, el rumor y la habladuría dejan de ser objeto de estudios especializados y entran en el mundo del análisis social y político, en el que juegan un papel importante al cuestionar las categorías de la conducta humana.

BIBLIOGRAFÍA

AKIN, D. y ROBBINS, J. (eds.), *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1999.

ALLPORT, G. W. y POSTMAN, L., *The Psychology of Rumor,* Nueva York, Russell and Russell, 1947 [ed. cast.: *Psicología del rumor,* Buenos Aires, Psique, 1973].

AMIN, S., «Gandhi as Mahatma», en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society,* Delhi, Oxford University Press, 1984.

ANDERSON, J. A., «Sorcery in the era of "Henry IV": Kinship, mobility and mortality in Buhera district, Zimbabwe», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8/2 (2002), pp. 425-450.

ANDRESKI, S., *Syphilis, Puritanism and Witch Hunts,* Nueva York, St. Martin`s Press, 1989.

ANKARLOO, B. y HENNINGSEN, G. (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries,* Oxford, Clarendon Press, 2001.

ANTZE, P. y LAMBEK, M., *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory,* Nueva York y Londres, Routledge, 1996.

ARENS, W., *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy,* Nueva York, Oxford University Press, 1979 [ed. cast.: *El mito del antropófago: Antropología y antropofagia,* México, Siglo XXI, 1981].

AUSLANDER, M., «"Open the wombs!" The symbolic politics of modern Ngoni witchfinding», en J. Comaroff y J. Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 167-192.

BAILEY, M. D., *Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages,* University Park, Pensilvania State University Press, 2003.

BARNES, R. H., «Construction sacrifice, kidnapping and head-hunting rumors on Flores and elsewhere in Indonesia», *Oceanía* 64, pp. 146-158.

BARSTOW, A., *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts,* Londres, Harper Collins, 1994 [ed. cast.: *La caza de brujas,* Madrid, Susaeta, 1996].

BASTIAN, M. L., «"Bloodhounds who have no friends": Witchcraft and locality in the Nigerian popular press», en J. Comaroff y J. Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa,* Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 129-166.

BAYLY, C. A., *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

BERNDT, R. M., «A cargo movement in the East Central Highlands of New Guinea», *Oceanía* 23 (1956-1957), pp. 40 y ss., 137 y ss.

BHABHA, H., «In a spirit of calm violence», en G. Prakesh (ed.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements,* Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 326-343.

BLEEK, W., «Witchcraft, gossip and death: A social drama», *Man,* s. n., (1976), pp. 526-541.

BOEHM, C., *Blood Revenge: The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1984.

BOURDIEU, P., *Outline of a Theory of Practice,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977 [ed. cast.: *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción,* Barcelona, Anagrama, 1997].

BOWEN, E. S. (Laura Bohannan), *Return to Laughter: An Anthropological Novel,* Nueva York, Doubleday, publicado en colaboración con el Museo estadounidense de Historia Natural, 1964.

BOYER, P. y NISSENBAUM, S., *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.

BRASS, P., *Theft of an Idol: Text and Context in the Representation of Collective Violence,* Princeton, Princeton University Press, 1997.

BRENNEIS, D. y R. MYERS, F. (eds.), *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific,* Prospect Heights, Waveland Press, 1984.

BRISON, K., *Just Talk: Gossip, Meetings, and Power in a Papua Nueva Guinea Village,* Berkeley, University of California Press, 1992.

BROWN, K. y THEODOSSOPOULOS, D., «The performance of anxiety: Greek narratives of war in Kosovo», *Anthropology Today* 16 (2000), pp. 3-8.

BURRIDGE, K. O., *Mambu: A Melanesian Milleniun,* Londres, Methuen, 1960.

CAMPBELL, J., *Honour, Family and Patronage,* Oxford, Clarendon, 1964.

CARRIER, J., «Approaches to articulation», en J. Carrier (ed.), *History and Tradition in Melanesian Anthropology,* Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 116-143.

CARSLAW, R. W. H., introd. del editor en J. Howie, *The Scots Worthies,* Edimburgo y Londres, Oliphant, Anderson and Ferrier, 1870 [publicado originariamente en 1775], pp. ix-xv.

CLARK, S., «King James`s *Daemonologie.* Witchcraft and kingship», en S. Anglo (ed.), *The Damned Art,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977, pp. 156-181.

COHN, N., *Europe's Inner Demons: An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt,* Nueva York, Basic Books, 1975 [ed. cast.: *Los demonios familiares de Europa,* Madrid, Alianza Editorial, 1980].

COLSON, E., *The Makah Indians,* Manchester, Manchester University Press, 1953.

COMAROFF, J., «Consuming passions: Child abuse, fetischism and "The New World Order"», *Culture* 17 (1997), pp. 7-19.

COMAROFF, J. y COMAROFF, J., «Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony», *American Ethnologist* 26 (1999), pp. 279-303.

— (eds.), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa,* Chicago, University of Chicago Press, 1993.

CONOLLY, M. F., *Fifiana: Memorials of the East of Fife,* Glasgow, John Tweed, 1869.

COOK, D., «A sketch of the early history of Pittenweem», en M. F. Conolly, *Fifiana: Memorials of the East of Fife,* Glasgow, John Tweed, 1869.

DAS, V., «Rumor as performative: A contribution to the theory of perlocutionary speech», conferencia en honor de Sudhir Kumar Bose, Delhi, St. Stephens College, 1996 (inédita).

DAVIDSON, H. E. y CHAUDHRI, A. (eds.), *Supernatural Enemies,* Durham (Carolina del Norte), Carolina Academic Press, 2001.

DAVIES, N., *The Isles: A History,* Oxford, Oxford University Press, 1999.

DAVIES, O., «Cunning folk in England and Wales during the eighteenth and nineteenth centuries», *Rural History* 8/2 (1997), pp. 91-107.

DEMOS, J. P., *Entertaining Satan. Witchcraft and the Culture of the Early New England,* Nueva York, Oxford University Press, 1982.

DOUGLAS, A., *The Fate of the Lancashire Witches,* Charley, Countryside Publications, 1978.

DOUGLAS, M., *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo,* Nueva York, Praeger, 1966 [ed. cast.: *Pureza y*

peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Madrid, Siglo XXI, 1973].
— (ed.), «Introduction: Thirty years after *Witchcraft, Oracles and Magic*», en M. Douglas (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock, 1970, pp. xiii-xxxviii.
DRAKE, R. A., «Construction sacrifice and kidnapping: Rumor panics in Borneo», *Oceanía* 59 (1989), pp. 269-279.
DU BOULAY, J., *Portrait of a Green Mountain Village*, Oxford, Clarendon Press, 1974.
DUERR, H.-P., *Dreamtime: Concerning the Boundary Between Wilderness and Civilization*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.
DUIKER, W. J. y SPIELVOGEL, J. J., *World History*, vol. 2: *Since 1500*, Belmont (California), Wadsworth Publishing, [2]1998.
ELLEN, R., «Introducción», en C. W. Watson y R. Ellen (eds.), *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southern Asia*, Honolulu, University of Hawaii's Press, 1993, pp. 1-26.
ELLIS, B., *Raising the Devil: Satanism, New Religions, and the Media*, Lexington, University Press of Kentucky, 2000.
Encyclopaedia Britannica, Chicago, [15]1990.
EVANS-PRITCHARD, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* [1937], Oxford, Clarendon Press, 1976 [ed. cast.: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976].
FAVRET-SAADA, J., *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
FELDMAN-SAVELSBERG, P.; NDONKO, F. J. y SCHMIDT-EHRY, B., «Sterilizing vaccines or the politics of the womb: Retrospective study of a rumor in Cameroon», *Medical Anthropology Quartely* 14/2 (2000), pp. 159-179.
FIRTH, R., «Rumors in a Primitive Society», en R. Firth, *Tikopia Ritual and Belief*, Boston, Beacon Press, 1967, pp. 141-161.
FORBES, T. R., *The Midwife and the Witch*, New Haven, Yale University Press, 1966.
FORTH, G., «Construction sacrifice and headhunting rumors in Central Flores (Eastern Indonesia): A comparative note», *Oceanía* 61 (1991), pp. 257-266.
FUSSELL, P., *The Great War and Modern Memory*, Nueva York, Oxford University Press, 1975 [ed. cast.: *La Gran Guerra y la memoria moderna*, Madrid, Turner, 2006].
GEORGE, K., *Showing Signs of Violence*, Berkeley, University of California Press, 1996.
GESCHIERE, P., *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in the Postcolonial Africa*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1997.

GHOSH, A. K., «Partial truths: Rumor and communal violence in South Asia, 1946-1992», tesis de doctorado, Michigan, Universidad de Michigan, 1998.

GINZBURG, C., *Nightbattles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,* Nueva York, Penguin Books, 1966.

—, «Deciphering the Sabbath», en B. Ankarloo y G. Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries,* Oxford, Clarendon Press, 2001.

GLUCKMAN, M., *Custom and Conflict in Africa,* Oxford, Basil Blackwell, 1959.

—, «Gossip and scandal», *Current Anthropology* 4, 3 (1963), pp. 307-316.

GOLDMAN, L. (ed.), *The Anthropology of Cannibalism,* Westport, Bergin and Garvey, 1999.

GOTTFRIED, R. S., *The Black Death: Natural and Human Disaster in Medieval Europe,* Nueva York, Free Press, 1983 [ed. cast.: *La Muerte Negra. Desastres naturales y humanos en la Europa medieval*, México, FCE, 1989].

GUHA, R., *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* [1983], Delhi, Oxford University Press, 1994.

HACKING, I., *The Social Construction of What?,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1999 [ed. cast.: *¿La construcción social de qué?,* Barcelona, Paidós, 2001].

HATTY, S. E. y HATTY, J., *The Disordered Body: Epidemic Disease and Cultural Transformation,* Albany, State University of New York Press, 1999.

HAVILAND, J. B., *Gossip, Reputation, and Knowledge in Zinacantan,* Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1977.

HENNINGSEN, G., «"The Ladies from Outside": An archaic pattern of the witches` Sabbath», en B. Ankarloo y G. Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 191-218.

HESÍODO, *Obras y fragmentos: Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen,* Madrid, Gredos, 1983.

HOSKINS, J. (ed.), *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia,* Stanford (California), Stanford University Press, 1996.

HOWIE, J., *The Scots Worthies,* edición del reverendo W. H. Carslaw, D. D. Edimburgo y Londres, Oliphant, Anderson and Ferrier, 1870 [1775.]

JONES, G. S., *Outcast London: A Study in the Relationship between Classes in Victorian Society,* Oxford, Clarendon Press, 1971.

JUST, R., *A Greek Island Cosmos*, Oxford, James Currey, Santa Fe, School of American Research, 2000.

KAPFERER, B., *Legends of People, Myths of State,* Washington, Smithsonian Institute Press, 1988.
—, *The Feast of the Sorcerer,* Chicago, University of Chicago Press, 1997.
— (ed.), *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft, and Sorcery,* Nueva York, Berghahn Books, 2002.
KAPFERER, J.-N., *Rumors: Uses, Interpretations, and Images,* New Brunswick, Transaction, 1990 [ed. cast.: *Rumores: usos, interpretaciones e imágenes,* Barcelona, Plaza y Janés, 1989].
KAPLAN, M., *Neither Cargo nor Cult: Ritual Politics and the Colonial Imagination in Fiji,* Durham, Duke University Press, 1995.
KLEES, F., *The Pensilvania Dutch,* Nueva York, Macmillan, 1950.
KNAUFT, B. M., *From Primitive to Postcolonial in Melanesia and Anthropology,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.
—, *Exchanging the Past, A Rainforest World of Before and After,* Chicago, University of Chicago Press, 2002.
KORS, A. y PETERS, E., *Witchcraft in Europe 1100-1700: A Documentary History,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1972.
KULKE, H. y ROTHERMUND, D., *A History of India,* Londres y Nueva York, Routledge, 1990.
LA FONTAINE, J., *The Extent and Nature of Organised and Ritual Abuse: Research Findings,* Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1994.
—, *Speak of the Devil: Allegations of Satanic Abuse in Britain,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
LAMBEK, M., *Knowledge and Practice in Mayotte: Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession,* Toronto, University of Toronto Press, 1993.
—, «Monstrous desires and moral disquiet: Reflections on Jean Comaroff's "Consuming passions: Child abuse, fetishism and The New World Order"», *Culture* 17/1-2 (1997), pp. 19-25.
LARNER, C., *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief,* ed. de A. Macfarlane, Oxford, Basil Blackwell, 1984.
LAWRENCE, P., *Road Belong Cargo,* Manchester, Manchester University Press, 1964.
LESSINGER, J. M., «"Religious" violence in India: Ayodhya and the Hindu right», en R. B. Ferguson (ed.), *The State, Identity and Violence: Political Disintegration in the Post-Cold War World,* Londres y Nueva York, Routledge, 2003, pp. 149-176.
LEVACK, B., *The Witch-Hunt in Early Modern Europe,* Londres, Longman, 1987 [ed. cast.: *La caza de brujas en la Europa moderna,* Madrid, Alianza Editorial, 1995].
LIENHARDT, P. A., «The interpretation of rumor», en J. H. M. Beattie y R. G. Lienhardt (eds.), *Studies in Social Anthropology,* Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 105-131.

LIPUMA, E., *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2000.

MACDONALD, S., *The Witches of Fife: Witch-Hunting in a Scottish Shire, 1560-1710,* East Linton, Tuckwell Press, 2002.

MACFARLANE, A., *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study,* Nueva York, Harper and Row, 1970a.

—, «Witchcraft in Tudor and Stuart Essex», en M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusation,* Londres, Tavistock, 1970b, pp. 81-102.

MACKAY, C., *Memoirs of Extraordinary Popular Delusions,* Londres, Richard Bentley, 1841.

MAGNUSSON, M., *Scotland: The Story of a Nation,* Nueva York, Atlantic Monthly Press, 2000.

MAIR, L., *Witchcraft,* Londres, World University Library, 1969 [ed. cast.: *La brujería en los pueblos primitivos actuales,* Madrid, Guadarrama, 1969].

MARWICK, M., *Sorcery in Its Social Settings: A Study of the Northern Rhodesian Cewa,* Manchester, Manchester University Press, 1965.

MAUSS, M., *The Gift* [1925], Nueva York, W. W. Norton, 1967 [ed. cast.: «Ensayo sobre el don», en *Sociología y antropología,* Madrid, Tecnos, 1971].

MAYER, A. C., «The significance of quasi-groups in the study of complex societies», en M. Banton (ed.), *The Social Anthropology of Complex Societies,* Londres, Tavistock Publications, 1963 [ed. cast.: «El significado de los cuasi-grupos en el estudio de las sociedades complejas», en M. Banton (ed.), *Antropología social de las sociedades complejas,* Madrid, Alianza Editorial, 1999].

MEYER, B., «"You Devil, go away from me!" Pentecostal Africal Christianity and the powers of good and evil», en P. Clough y J. P. Mitchell (eds.), *Powers of Good and Evil: Social Transformation and Popular Belief,* Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 2001, pp. 104-134.

MIDDLETON, J. y WINTER, E. H. (eds.), *Witchcraft and Sorcery in East Africa,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963.

MOORE, H. L. y SANDERS, T., «Magical interpretations, material realities: An introduction», en H. Moore y T. Sanders (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities,* Londres y Nueva York, Routledge, 2001a, pp. 1-27.

—, *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in the Postcolonial Africa,* Londres y Nueva York, Routledge, 2001b.

MOORE, S. F., «Reflections on the Comaroff lecture», *American ethnologist* 26/2 (1999), pp. 304-306.

MOSKO, M., «Cultural constructs versus psychoanalytic conjecture», *American ethnologist* 24/4 (1997), pp. 934-938.

MURRAY, M., *The God of the Witches* [1931], Oxford, Oxford University Press, 1970 [ed. cast.: *El dios de los brujos,* México, FCE, 1986].

NEUBAUER, H.-J., *The Rumour: A Cultural History,* Nueva York, Free Association, 1999.

NIEHAUS, I. A., «Witch-hunting and political legitimacy: Continuity and change in Green Valley, Lebowa, 1930-1991», *África* 63/4 (1993), pp. 198-529.

NIEHAUS, I. A.; MOHLALA, E. y SHOKANE, K., *Witchcraft, Power and Politics,* Londres, Pluto Press, 2001.

NORTON, M. B., *In the Devil's Snare: The Salem Witchcraft Crisis of 1692,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 2002.

NUTINI, H. G. y ROBERTS, J. M., *Blood-Sucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala,* Tucson, University of Arizona Press, 1993.

OGEMBO, J. M. H'ACHACHI, «The rise and decline of communal violence: An analysis of the 1992-4 witch-hunts in Gusii, Southwestern Kenya», tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1997.

O'HANLON, M., *Reading the Skin: Adornment, Display and Society among the Waghi,* Londres, British Museum Publications, 1989.

PAINE, R., «What is gossip about? An alternative hypothesis», *Man,* sin especificar, 2 (1967), pp. 278-285.

PARRY, J. y BLOCH, M. (eds.), *Money and the Morality of Exchange,* Nueva York, Cambridge University Press, 1989.

RAPPORT, N., «Gossip», en A. Barnard y J. Spencer (eds.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology,* Londres y Nueva York, Routledge, 1996, pp. 266-267.

RICHARDS, A., «A modern movement of witchfinders», *África* 8/4 (1935), pp. 439-451.

RIEBE, I., «Kalam witchcraft: A historical perspective», en M. Stephen (ed.), *Sorcerer and Witch in Melanesia,* New Brunswick, Rutgers University Press, 1987, pp. 211-245.

—, «Do we believe in witchcraft?», en A. Pawley (ed.), *Man and a Half: Essays in Pacific Anthropology and Ethnobiology in Honour of Ralph Bulmer,* memoria n.° 48, Auckland (Nueva Zelanda), Polynesian Society, 1991, pp. 317-326.

RISJORD, M. W., *Woodcutters and Witchcraft: Rationality and Interpretive Change in the Social Sciences,* Albany, State University of New York Press, 2000.

ROBBINS, J.; STEWART, P. J. y STRATHERN, A. (eds.), «Charismatic and Pentecostal Christianity in Oceania», número especial de *Journal of Ritual Studies* 15/2 (2001).

ROBINSON, E. A., *The Devil Discovered: Salem Witchcraft 1692,* Prospect Heights, Waveland Press, 1991.

ROPER, L., *Oedipus and the Devil: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe,* Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

ROSNOW, R. L., «On rumor», *Journal of Communication* 24/3 (1974), pp. 26-38.

ROWLANDS, M. y GARNIER, J.-P., «Sorcery, power and the modern state in Cameroon», *Man,* sin especificar, 23 (1988), pp. 118-132.

RUSSELL, J. B., *A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics and Pagans,* Londres, Thames and Hudson, 1980 [ed. cast.: *Historia de la brujería: hechiceros, herejes y paganos,* Barcelona, Paidós, 1998].

SANDERS, A., *A Deed Without a Name: The Witch in Society and History,* Oxford, Berg, 1995.

SCHARLAU, F. C., *The Story of the Forfar Witches,* Angus District Council, Libraries and Museums Service Publications, 1995.

SCHEPER-HUGHES, N., «Theft of life: Organ stealing rumours», *Anthropology Today* 12/3 (1996), pp. 3-10.

SCHIEFFELIN, E. L. y CRITTENDEN, R. (eds.), *Like People You See in a Dream: First Contact in Six Papuan Societies,* Stanford (California), Stanford University Press, 1991.

SCHMOLL, P., «Black stomachs, beautiful stones: Soul-eating among Hausa in Niger», en J. Comaroff y J. Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents,* Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 193-200.

SCOT, R., *The Discoverie of Witchcrafr* [1584], introducción del reverendo Montague Summers, Nueva York, Dover, 1972.

SHIBUTANI, T., *Improvised News: A Sociological Study of Rumor,* Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1966.

SIDKY, H., *Witchcraft, Lycanthropy, Drugs and Disease: An Anthropological Study of the European Witch-Hunts,* Nueva York, Peter Lang, 1997.

SIMPSON, J., «Magical warfare: The cunning man versus the witch», en H. E. Davidson y A. Chaudhri (eds.), *Supernatural Enemies,* Durham, Carolina Academic Press, 2001, pp. 135-146.

SMEDAL, O., «Order and difference: An ethnographic study of Orang Lom of Bangka, West Indonesia», (Oslo Occasional Papers in Social Anthropology, n.° 19), Blindern (Noruega), Departamento de Antropología Social, 1989.

SPENCER, J., *A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka,* Delhi, Oxford University Press, 1990a.

—, «Collective violence and everyday practice in Sri Lanka», *Modern Asian Studies* 24/3 (1990b), pp. 603-623.

SPERBER, D., «Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations», *Man,* sin especificar, 20 (1985), pp. 73-89.
SPRENGER, J. y KRAEMER, H., *Malleus maleficarum* [1486], ed. de M. Summers, Londres, Pushkin Press, 1951 [ed. cast.: *Martillo de las brujas,* Valladolid, Editorial Maxtor, 2004.]
STASCH, R., «Giving up homicide: Korowai experience of witches and police (West Papua)», *Oceanía* 71/1 (2001), pp. 33-52.
STEADMAN, L. B., «Cannibal witches among the Hewa», *Oceanía* 46 (1975), pp. 114-121.
—, «The killing of witches», *Oceanía* 56/2 (1985), pp. 106-123.
STEPHEN, M., «The Mekeo "Man of Sorrow": Sorcery and the individuation of the self», *American Ethnologist* 23/1 (1996), pp. 83-101.
—, «A response to Mosko`s comments», *American Ethnologist* 25/4 (1998), pp. 747-749.
STEWART, C., *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Culture,* Princeton, University of Princeton Press, 1991.
STEWART, P. y STRATHERN, A. «Invasions, dismemberments, consumptions», Okari Research Group Working Paper n.º 5, Pittsburgh, Department of Anthropology (University of Pittsburgh), 1998a.
—, «Life at the end: Voices and visions from Mt. Hagen, Papua New Guinea», *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissensaft* 82/4 (1998b), pp. 227-244.
—, «Pathways of Power, rumours of fear: The imagination of space in Montane New Guinea», en J. Miedema, C. Odé y R. Dam (eds.), *Perspectives on the Bird`s Head of Irian Jaya, Indonesia: Proceedings of the Conference, Leiden 13-17 October 1997,* Ámsterdam, Rodopi, 1998c, pp. 313-320.
—, «"Feasting on my enemy": Images of violence and change in the New Guinea Highlands», *Ethnohistory* 46/4 (1999a), pp. 645-669.
—, «Introduction: Latencies and realizations in millennial practices», en P. J. Stewart y A. Strathern (eds.), *Millennial Countdown in New Guinea,* Durham, Duke University Press, 2000a, pp. 3-27.
—, «The great exchange: *Moka* with God», *Journal of Ritual Studies* 15/2 (2001a), pp. 91-104.
—, *Humors and Substances: Ideas of the Body in New Guinea,* Westport, Conn. y Londres, Bergin and Garvey, 2001b.
—, *Remaking the World: Myth, Mining and Ritual Change among the Duna of Papua New Guinea,* Washington, Smithsonian Institution Press, 2002a.
—, «Water in place: The Hagen and Duna people of Papua New Guinea», *Journal of Ritual Studies* 16/1 (2002b), pp. 108-119.
—, (eds.), *Millennial Markers,* Townsville (Australia), Centre for Pacific Studies (James Cook University), 1997.

— (eds.), *Millennial Countdown in New Guinea,* Durham, Duke University Press, 2000b.

STRATHERN, A., «Souvenirs de folie chez les Wiru», *Journal de la Société des Océanistes* 33 (1977), pp. 131-144.

—, «The red box money-cult in Mount Hagen, 1968-71», *Oceania* 50 (1979-80), pp. 88-102 y 161-175.

—, «Witchcraft, greed, cannibalism and death», en M. Bloch y J. Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 111-133.

—, *A Line of Power,* Londres, Tavistock, 1984.

—, «Conclusions: Looking at the edge of the New Guinea Highlands from the centre», en J. Weiner (ed.), *Mountain Papuans,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1988, pp. 187-212.

STRATHERN, A. y STEWART, P. J., *Curing and Healing: Medical Anthropology in Global Perspective,* Durham, Carolina Academic Press, 1999a.

—, «Outside and inside meanings: Non-verbal and verbal modalities of agonistic communication among the Wiru of Papua New Guinea», *Man and Culture in Oceania* 15 (1999b), pp. 1-22.

—, *Arrow Talk: Transaction, Transition and Contradiction in New Guinea Highlands History,* Kent, Ohio y Londres, Kent State University Press, 2000a.

—, *The Python's Back: Pathways of Comparison Between Indonesia and Melanesia,* Westpor, Conn. y Londres, Bergin and Garvey, 2000b.

—, *Stories, Strenght and Self-Narration: Western Highlands, Papua New Guinea,* Bathurst (Australia), Crawford House Publishing, 2000c.

—, *Minorities and Memories: Survivals and Extinctions in Scotland and Western Europe,* Durham, Carolina Academic Press, 2001.

STRAUSS, H. y TISCHNER, H., *Die Mi-Kultur der Hagenberg-Stämme,* Hamburgo, Cram de Gruyter, 1962.

SUMMERS, REVERENDO M., «Introducción» en J. Sprenger y H. Kraemer (Institoris), *Malleus maleficarum* [1486], Londres, Pushkin Press, 1951.

SUTTON, D., *Memories Cast in Stone: The Relevance of the Past in Everyday Life,* Oxford, Berg, 1998.

TAUSSIG, M. T., *The Devil and Commodity Fetishism in South America,* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.

TAYLOR, C. C., *Milk, Honey and Money: Changing Concepts in Rwandan Healing,* Washington, Smithsonian Institution Press, 1992.

—, *Sacrifice as Terror: The Rwandan Genocide of 1994,* Oxford, Berg, 1999.

THOMAS, K., *Religion and the Decline of Magic,* Londres, Penguin Books, 1973.

THOMAS, N., *Colonialism's Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

TREVOR-ROPER, H., *The European Witch-Craze in the 16th and 17th Centuries*, Nueva York, Harper and Row, 1969.

TURNER, P., *I Heard It on the Gravepine: Rumor in African-American Culture*, Berkeley, University of California Press, 1993.

TURNER, V., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press, 1977 [ed. cast.: *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988].

—, *Schism and Continuity in African Society*, Oxford, Berg, 1996.

VIRGILIO, *Eneida*, ed. de J. C. Fernández Corte, Madrid, Cátedra, 1989.

WATSON, C. W. y ELLEN, R. (eds.), *Understanding Witchcraft and Sorcery in Southeast Asia,* Honolulu, University of Hawaii's Press.

WEINER, A. B., «From words to objects to magic: "Hard words" and the boundaries of social interaction», en D. Brenneis y F. R. Myers (eds.), *Dangerous Words: Language and Politics in the Pacific*, Nueva York y Londres, New York University Press, 1984, pp. 161-191.

WEST, H., «Sorcery of construction and socialist modernization: Ways of understanding power in postcolonial Mozambique», *American Ethnologist* 28/1 (2001), pp. 119-150.

WHITE, L., *Speaking With Vampires: Rumor and History in Colonial Africa,* Berkeley, University of California Press, 2000.

WHITEHEAD, N. L., *Dark Shamans: Kanaimà and The Poetics of Violent Death,* Durham y Londres, Duke University Press, 2002.

WILLIS, D., *Malevolent Nurture: Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England,* Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1995.

WORSLEY, P., *The Trumpet Shall Sound: A Study of «Cargo» Cults in Melanesia,* Londres, MacGibbon and Kee, 1957.

YOUNG, M., *Fighting with Food: Leadership, Values, and Social Control in a Massim Society,* Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

ÍNDICE GENERAL

Prólogo 5

I. BRUJERÍA Y HECHICERÍA: FORMAS DE ANÁLISIS 11

Definiciones y perspectivas, 11 – Casos africanos, 17 – Casos europeos, 20 – Conclusión, 31

II. RUMOR Y HABLADURÍA: UNA VISIÓN GENERAL 33

Conclusión, 54

III. ÁFRICA 57

Búsqueda de brujas entre los bemba: espejos y medicinas, 58 – Zombis de Transvaal, 60 – Brujería, dinero y reproducción social: los ngoni y otros casos, 63 – Brujería y modernidad en Camerún, 71 – Hablando con los vampiros, 74 – El robo de órganos como aspecto globalizado de la brujería, 78 – Economías ocultas, 81 – Conclusión, 82

IV. INDIA 87

Del delito a la insurgencia, 87 – El lugar del rumor, 90 – El motín de la India, 91 – Comparaciones, 96 – Conclusión, 99

V. NUEVA GUINEA 101

Rumores de canibalismo y brujería en Papúa Nueva Guinea, 102 – Epidemiologías de cambio, 106 – Los temores a la brujería y

los juicios por hechicería, 110 – Cultos cargo y rumores, 115 – Conclusión, 120

VI. BRUJERÍA EUROPEA Y AMERICANA 123

Essex, Inglaterra, 132 – Escocia, 136 – Salem, 1692, 140 – Conclusión, 143

VII. RUMORES Y VIOLENCIA 145

Rumores y motines en la India y Bangladesh, 152 – Revisión de la brujería en África, 159 – Conclusión, 164

Conclusiones. Conflicto y cohesión 165
Bibliografía 173

Este original estudio combina dos temas clásicos de la antropología social en una nueva síntesis: el estudio de la brujería y la hechicería, y el estudio de los rumores y las habladurías. Para ello, los autores plantean dos enfoques: en primer lugar, analizan la importancia fundamental de los rumores y las habladurías como catalizadores que dan pie a acusaciones de brujería y hechicería. Seguidamente, muestran el papel de los rumores y las habladurías en la génesis de la violencia social y política, tanto en las rebeliones campesinas como en las cazas de brujas.

En este sentido, los ejemplos que apoyan la argumentación de los autores proceden de África, Europa, la India, Indonesia, Papúa Nueva Guinea y Sri Lanka. También se incluyen análisis de numerosos juicios de brujería en Inglaterra y Escocia en el siglo XVII, relatos de cazas de brujas y de vampiros en el África colonial y contemporánea, y rumores sobre sacrificios de construcción en Indonesia.

Ameno, preciso y sintético, estamos, sin duda, ante una de las mejores contribuciones al estudio de la brujería de las últimas décadas.

Andrew Strathern y Pamela J. Stewart son marido y mujer y trabajan en el Departamento de Antropología de la Universidad de Pittsburgh. Autores de numerosos libros y artículos sobre sus investigaciones en Papúa Nueva Guinea y Escocia, entre sus obras conjuntas más recientes destacan: *Minorities and Memories: Survivals and Extinctions in Scotland and Western Europe* (2001), *Remaking the World: Myth, Mining, and Ritual Change among the Duna of Papua New Guinea* (2002) y *Violence: Theory and Ethnography* (2002).

akal

ISBN 978-84-460-2314-2

9 788446 023142

CC CREATIVE COMMONS